نقدِ فراہی

مولانا حمید الدین فراہی کے تفسیری نظریات کا تحقیقی مطالعہ

رضی الاسلام ندوی

نقد فراہی

محمد رضی الاسلام ندوی

نام کتاب	:	نقدِ فراہی
مصنف	:	محمد رضی الاسلام ندوی
سنہ اشاعت	:	۲۰۱۰ء
صفحات	:	۲۱۶
قیمت	:	سو روپے (Rs.100/-)
ملنے کا پتا	:	مکتبہ اسلام نشیمن مارکیٹ، میڈیکل کالج روڈ علی گڑھ-۲۰۲۰۰۲
مطبع	:	بھارت آفسٹ، دہلی-۶

فہرست

انتساب

☆ مولانا محمد ایوب اصلاحی جیراج پوریؒ (م۱۹۹۹ء)

جنھوں نے عربی زبان کی الف ب سے روشناس کیا۔

اور عربی قواعد ذہن پر نقش کیے۔

☆ مولانا شہباز احمد اصلاحیؒ (م۲۰۰۲ء)

جنھوں نے تدبرِ قرآن کا شوق پیدا کیا۔

اور ہر بات کو تنقید کی کسوٹی پر پرکھنے کا مزاج پروان چڑھایا۔

میں اس کتاب کا انتساب اپنے ان دونوں موقّر اساتذۂ کرام کی جانب کرتا ہوں۔

محمد رضی الاسلام

پیش لفظ

عہدِ حاضر کی جن شخصیات نے علومِ قرآنی کے میدان میں کارہائے نمایاں انجام دیے اور قابلِ قدر خدمات پیش کی ہیں ان میں ایک عظیم شخصیت مولانا حمید الدین فراہیؒ (۱۸۶۳ء–۱۹۳۰ء) کی ہے۔ ان کا نام آتے ہی ذہن فوراً قرآن کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ ان کی تمام تصانیف، بلکہ پوری زندگی قرآنی علوم کے اردگرد گردش کرتی ہے۔ انھوں نے تدبّرِ قرآن کی نئی نئی راہیں تلاش کیں اور وقیع تحقیقات اور گراں قدر تصنیفات پیش کیں۔ تفسیر القرآن بالقرآن کے نظریہ پر زور دیا اور قرآن کی تفسیر میں صرف قرآن کے سیاق و سباق اور نظم پر اعتماد کرنے کی تاکید کی۔ ان کا ایک عظیم کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے نظمِ قرآن پر ایک مربوط فکر پیش کی۔ اگرچہ بعض علمائے متقدمین نے بھی اس جانب توجہ کی تھی، مگر ان کی تحریر میں صرف اشارات ملتے ہیں۔ مولانا فراہی نے اس موضوع پر نہ صرف یہ کہ باقاعدہ کام کیا اور اس کے لیے قوی دلائل فراہم کیے، بلکہ متعدد سورتوں پر اس کا عملی انطباق کر کے بھی دکھایا۔ اگرچہ وہ اپنی زندگی میں اس کام کو پایۂ تکمیل تک نہ پہنچا سکے، پھر بھی تفسیر نظام القرآن کے مختلف اجزاء اور علومِ قرآنی سے متعلق متعدد رسالے اس موضوع سے دل چسپی رکھنے والوں کے لیے دولتِ گراں مایہ ہیں۔ علمِ بلاغت پر بھی انھوں نے بہت اہم بحثیں کی ہیں اور اس فن کی مروّجہ کتابوں پر تنقید کر کے قرآنی نقطۂ نظر پیش کیا ہے۔ اگرچہ ان کی متعدد تصانیف نا تمام رہ گئیں، لیکن اپنی موجودہ صورت میں بھی وہ اتنی قیمتی ہیں کہ محققین کے لیے رہ نمائی فراہم کرتی ہیں۔ الغرض انھیں اگر عہدِ حاضر میں قرآنیات کا 'امام' کہا جائے غلط نہ ہوگا۔

مولانا فراہیؒ کے نامِ گرامی سے میرے کان اسی وقت آشنا ہو گئے تھے جب

ابھی میری ناپختگی کی عمر تھی۔ میری ابتدائی تعلیم مرکزی درس گاہ جماعت اسلامی ہند رام پور میں ہوئی، جہاں میں نے پانچ سال (۱۹۷۱-۱۹۷۵ء) گزارے۔ وہاں مولانا محمد ایوب اصلاحی جیراج پوریؒ سے مولانا فراہیؒ کی کتاب 'اسباق النحو' سبقاً سبقاً پڑھنے کا شرف حاصل ہوا۔ اس عمر میں اسباق النحو کا طریقۂ گردان اس طرح ذہن پر نقش ہوا کہ بعد میں تمرین النحو وتمرین الصرف اور کتاب النحو وکتاب الصرف جیسی کتابوں کا طریقۂ گردان کبھی زبان پر نہ چڑھ سکا۔ پھر دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ میں میرا داخلہ ہوا تو وہاں جلد ہی مولانا شہباز احمد اصلاحیؒ (۱۹۲۷-۲۰۰۲ء) سے فیض اٹھانے کی سعادت حاصل ہوئی، جو مولانا فراہیؒ کے شاگرد رشید مولانا اختر احسن اصلاحیؒ کے تربیت یافتہ تھے۔ مولانا کے ذمے قرآن کی گھنٹی تھی۔ وہ بہت شفقت کا معاملہ فرماتے تھے۔ مجھے ان سے کلاس سے باہر خوب استفادہ کرنے کا موقع ملا۔ ان کا اندازِ تربیت بڑا نرالا تھا۔ وہ طلبہ میں صحت مند تنقید کا مزاج پیدا کرنا چاہتے تھے۔ چنانچہ ان کی علمی مجلسوں میں بحث ومباحثہ کی مکمل آزادی ہوتی تھی۔ وہ ہر بات کو تنقیدی نگاہ سے دیکھتے تھے اور کسی کی بات بغیر دلیل کے قبول نہیں کرتے تھے۔ ایسا بارہا ہوا کہ ان کی مجلس میں کوئی بحث چھڑی، ہم طلبہ میں سے کسی نے ایک نقطۂ نظر رکھا اور اس کے حق میں بعض دلائل پیش کیے۔ مولانا نے اس کے مخالف نقطۂ نظر کی تائید میں دلائل کے انبار لگا دیے۔ کچھ دنوں کے بعد وہی بحث دوبارہ چھڑی، کسی طالب علم نے وہی دلائل دہرائے جو کچھ عرصہ پہلے مولانا کی زبانی ہم سن چکے تھے، مگر اس موقع پر مولانا نے اول الذکر نقطۂ نظر کے حق میں بہت سے دلائل پیش کر دیے۔ اس زمانے میں دل میں خیال آتا تھا کہ مولانا عجیب آدمی ہیں، کسی ایک رائے پر نہیں ٹکتے، مگر بعد میں انکشاف ہوا کہ دراصل اس انداز سے وہ ہم لوگوں میں صحت مند تنقید کا مزاج پروان چڑھانا چاہتے تھے۔

دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ سے فراغت (۱۹۸۳ء) کے بعد میں نے علی گڑھ کا رخ کیا۔ یہاں میرا تعلیمی سلسلہ یوں تو طبِ یونانی سے استوار ہوا، جو تقریباً ایک دہائی تک جاری رہا، مگر بعض علمی شخصیات کی سرپرستی کی بنا پر اسلامیات اور خاص طور پر

قرآنیات سے میری دل چسپی نہ صرف یہ کہ باقی رہی، بلکہ اس میں روز افزوں اضافہ ہوتا گیا۔ ان میں سرِ فہرست مولانا سید جلال الدین عمری مدظلہ العالی صدر ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڑھ وامیر جماعت اسلامی ہند کی ذاتِ گرامی ہے۔ مولانا ان دنوں ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی کے سکریٹری تھے۔ ان کی شفقت اور نگاہِ التفات کی بنا پر میری ان سے قربت بڑھتی گئی اور میں نے ان سے اتنا ہی، بلکہ اس سے بھی زیادہ فائدہ اٹھایا، جتنا دینی مدارس کے فارغین ادارہ کے 'تصنیفی تربیت کورس' میں داخلہ لے کر فائدہ اٹھایا کرتے تھے۔ میری مضمون نویسی کا آغاز اگرچہ ندوہ کے دورِ طالب علمی کے آخری سالوں میں ہو گیا تھا، مگر مولانا عمری کی زیرِ سرپرستی اس صلاحیت کو خوب جلا ملی۔

اسی دور میں میری توجہ مولانا فراہیؒ کی تصنیفات کے بالاستیعاب مطالعہ کی جانب ہوئی۔ برادر محترم مولانا نسیم ظہیر اصلاحی استاذ مدرسۃ الاصلاح سرائے میر اعظم گڑھ کے دوستانہ تعلق نے اس راہ کی تمام مشکلات دور کر دیں۔ انھوں نے دائرہ حمیدیہ سرائے میر اعظم گڑھ سے مولانا کی تصنیفات کا مکمل سیٹ فراہم کر دیا۔ ان کے طفیل تصانیفِ فراہی کے بعض ایسے ایڈیشنز (دائرہ حمیدیہ قرول باغ، دہلی) تک میری رسائی ہوئی جن کی بہت سے 'اصلاحیوں' کو بھی خبر نہ تھی۔ اس زمانہ میں میرے بعض مضامین ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڑھ کے ترجمان سہ ماہی مجلّہ تحقیقات اسلامی میں شائع ہوئے۔ مثلاً حضرت ابراہیم علیہ السلام کے بارے میں مستشرقین کے شبہات (جولائی-ستمبر ۱۹۸۷ء) حضرت اسماعیل علیہ السلام اور یہود (جنوری-مارچ ۱۹۸۸ء) ملتِ ابراہیمی کے ترکیبی عناصر (جنوری-مارچ ۱۹۸۹ء)۔ ان مضامین کا مواد تمام تر مولانا فراہیؒ کی تصانیف سے حاصل کیا گیا تھا۔ اسی دوران مجھے بعض ایسے مضامین بھی لکھنے کی توفیق ہوئی جن میں مولانا فراہی کی بعض آراء پر نقد کیا گیا تھا۔

شاید یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ راقم سطور کے ان مضامین نے فکرِ فراہی کے مطالعہ کی تحریک پیدا کی۔ ٹھہرے ہوئے پانی میں ڈالے گئے چند کنکروں نے لہریں پیدا کیں۔ علومِ قرآنی کے شائقین مولانا فراہیؒ کی تصانیف کے مطالعہ کی جانب مائل ہوئے اور اپنا

حاصلِ مطالعہ مضامین کی شکل میں پیش کیا۔بعض وابستگانِ فکرِ فراہی نے بھی کم کسی اور میرے تنقیدی مضامین کے رد میں مضامین لکھے ۔اس کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ پروفیسر ظفر الاسلام اصلاحی کی تیار کردہ 'کتابیاتِ فراہی' کے مطابق مولانا فراہیؒ کی وفات (۱۹۳۰ء) کے بعد پچاس سال کے عرصہ میں صرف چالیس مضامین لکھے گئے، جب کہ نویں دہائی (۱۹۸۱-۱۹۹۰ء) میں لکھے جانے والے مضامین کی تعداد پچاس سے زائد ہے۔

میرے ان تنقیدی مضامین پر وابستگانِ فکرِ فراہی کی جانب سے ملے جلے تاثرات کا اظہار کیا گیا۔ برادر محترم نسیم ظہیر اصلاحی نے بعض مضامین کا سنجیدہ اور علمی انداز میں رد لکھا، جب کہ مولانا کے بعض غالی عقیدت مندوں نے ان پر سخت ناگواری کا اظہار کیا۔ایک صاحب نے ، جو ایک موقر مدرسہ میں استاد تھے، مجھے لکھا:

''آپ کو ابھی لکھنے سے زیادہ سمجھنے کی کوشش کرنی چاہیے۔اپنے سلسلے میں بہت جلد غلط فہمی کا شکار نہیں ہونا چاہیے۔لوگوں کو سمجھانے سے پہلے خود قرآن کو سمجھنے کی کوشش کیجیے۔ایاز قدر خود بشناس۔''

اپنے بارے میں کسی طرح کی غلط فہمی الحمد للہ نہ پہلے تھی نہ اب ہے۔ہر چیز کا مطالعہ تنقیدی انداز سے کرنے کی جو تربیت بعض قابلِ احترام اساتذہ نے کی تھی، یہ مضامین اسی کا ثمرہ ہیں۔مولانا فراہیؒ نے اپنی تحریروں میں نہ جانے کتنے متقدمین پر تنقیدیں کی ہیں۔اگر ان کا تنقید کرنا غلط نہیں ہے، تو میرا ان کے بعض افکار پر تنقید کرنا کیوں کر قابلِ مذمّت ہوسکتا ہے۔تنقیدی مطالعہ سے فکر ونظر کے دریچے کھلتے ہیں اور ذہنی افق میں وسعت پیدا ہوتی ہے۔

زیرِ نظر مجموعہ کا پہلا مقالہ 'تفسیر سورۂ فیل' پر ہے۔اس مقالہ کی تالیف کا پس منظر یہ ہے کہ مولانا شبیر احمد ازہر میرٹھی نے ایک مضمون 'تفسیر سورۂ فیل' کے عنوان سے ماہ نامہ الرشاد اعظم گڑھ، اکتوبر، نومبر ۱۹۸۵ء میں لکھا تھا۔یہ ان کی زیرِ تالیف تفسیر 'مفتاح القرآن' کا ایک حصہ تھا۔اس میں انھوں نے مولانا فراہیؒ کی تفسیر پر اعتراضات کیے تھے۔اس

کے رد اور مولانا فراہی کے نقطۂ نظر کی تائید میں ایک مضمون مولانا نسیم ظہیر اصلاحی نے لکھا، جو سہ ماہی تحقیقاتِ اسلامی علی گڑھ اپریل-جون ۱۹۸۷ء میں شائع ہوا۔راقمِ سطور کا مضمون اصلاً برادرم نسیم ظہیر اصلاحی کے مضمون کے رد میں لکھا گیا تھا،لیکن چوں کہ اس کی بنیاد مولانا فراہیؒ کی تفسیر پر تھی، اس لیے راقمِ سطور نے اپنے رد میں مولانا فراہیؒ اور ان کے شاگرد رشید مولانا امین احسن اصلاحیؒ کی تفسیروں کو بھی شامل کرلیا تھا۔یہ مضمون پہلے ماہ نامہ حیاتِ نو اعظم گڑھ دسمبر ۱۹۸۷ء، جنوری ۱۹۸۸ء میں اور اس کے معاً بعد پاکستان کے موقر مجلّہ ماہ نامہ حکمت قرآن لاہور فروری، مارچ ۱۹۸۸ء میں شائع ہوا۔

دوسرا مضمون 'مولانا فراہی اور تفسیری روایات' اصلاً مدرسۃ الاصلاح سرائے میر اعظم گڑھ میں اکتوبر ۱۹۹۱ء میں مولانا فراہی کی حیات وافکار پر منعقد ہونے والے سمینار کے لیے لکھا گیا تھا۔یہ مضمون مذکورہ سمینار میں پڑھا گیا اور بعد میں اس کے مجموعہ مقالات میں شامل ہوا،مگر فاضل مرتب نے اس کے بعض حصوں کو (جن میں مذکور تنقیدی باتوں کو شاید وہ برداشت نہیں کرسکے تھے) نکال دیا۔وہ حصے بعد میں ماہ نامہ الرشاد اعظم گڑھ مئی ۱۹۹۳ء میں 'مولانا فراہی اور روایات- چند قابلِ غور پہلو' کے عنوان سے شائع ہوئے۔

تیسرا مقالہ 'مولانا فراہی اور حدیث' اصلاً رفیقِ محترم مولانا رفیق احمد سلفی مدیر ماہ نامہ 'الصفا' نئی دہلی کی خواہش پر لکھا گیا تھا،جب ہم چند احباب نے مل کر ایک شش ماہی مجلّہ 'علوم الحدیث' کے نام سے نکالنے کا پروگرام بنایا تھا۔یہ مجلّہ تو نہ نکل سکا،مگر اس کی بدولت یہ مبسوط مضمون تیار ہوگیا،جو بعد میں سہ ماہی تحقیقاتِ اسلامی کی دو قسطوں (اکتوبر-دسمبر ۱۹۹۰ء جنوری-مارچ ۱۹۹۱ء) میں شائع ہوا۔

چوتھے مقالہ میں حدیث کے موضوع پر مولانا فراہیؒ کی ایک تصنیف 'احکام الاصول باحکام الرسول' کا تعارف کرایا گیا ہے۔یہ مقالہ سب سے پہلے ادارۂ تحقیق کی زیر سرپرستی قائم مجلسِ مذاکرہ 'رائٹرس فورم' کے ایک پروگرام میں، جس کی صدارت پروفیسر اشتیاق احمد ظلی نے فرمائی تھی، پیش کیا گیا تھا۔بعد میں یہ ماہ نامہ الرشاد اپریل تا جون ۱۹۸۹ء میں شائع ہوا۔مدیر مجلّہ مرحوم مولانا مجیب اللہ ندویؒ نے اپنا حقِ ادارت استعمال

کرتے ہوئے مضمون میں جا بہ جا حواشی کا اضافہ کر دیا اور شروع میں ایک نوٹ بھی لکھ دیا، جس میں مولانا فراہیؒ کے طریقۂ تفسیر پر نقد کیا گیا تھا۔ برادرم مولانا نسیم ظہیر اصلاحی نے اس نوٹ کے رد میں ایک مضمون لکھا جو سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ میں 'مولانا فراہی کا طریقۂ تفسیر' کے عنوان سے دو قسطوں (اکتوبر-دسمبر ۱۹۸۹ء، جنوری - مارچ ۱۹۹۰ء) میں شائع ہوا۔

پانچواں مقالہ 'مناسکِ حج کی تاریخ' کے عنوان سے ہے۔ اس میں مناسکِ حج کی تاریخ سے متعلق مولانا فراہیؒ اور ان کے ہم خیال بعض علماء (علامہ شبلی نعمانیؒ، علامہ سید سلیمان ندویؒ اور مولانا صدر الدین اصلاحیؒ) کی آرا پر نقد کیا گیا ہے، یہ مضمون ماہ نامہ حیات نو مئی، جون، جولائی ۱۹۸۷ء میں شائع ہوا۔ برادرم نسیم ظہیر اصلاحی نے اس مضمون پر استدراک لکھا جو حیات نو، جولائی، اگست ۱۹۸۸ء میں طبع ہوا۔ اس استدراک کا جواب لکھ کر میں نے حیات نو کو بھیجا، مگر اس کی اشاعت سے معذرت کر لی گئی۔ بالآخر یہ وضاحتی تحریر 'مناسکِ حج کی تاریخ-توضیح بر جائزۂ' کے عنوان سے ماہ نامہ الرشاد جنوری ۱۹۹۰ء میں شائع ہوئی۔

یہ مقالات دو دہائیوں قبل لکھے گئے تھے اور مختلف رسائل کی فائلوں میں منتشر تھے۔ محض علمی امانت کے طور پر انھیں مرتب کر کے پیش کیا جا رہا ہے۔ وہ شخص بڑا نادان ہوگا جو ان سے یہ تاثر قائم کرے کہ ان میں مولانا فراہیؒ کی تنقیص اور ان کی عظمت کو داغ دار کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ ان مقالات سے ان کی عظمت پر کوئی حرف آنے والا نہیں ہے۔ انھوں نے تدبرِ قرآن کی جو جوت جگائی ہے اور قرآنِ کریم کو تمام علوم میں مرکزی مقام دینے کی جو تحریک برپا کی ہے، اس کی بنا پر وہ بجا طور پر عہدِ حاضر کے امام قرار پاتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ اس مجموعۂ مقالات کو شرفِ قبولیت بخشے، اس کا فائدہ عام کرے اور راقم سطور کو شرورِ نفس سے محفوظ رکھے۔ آمین۔

علی گڑھ　　　　محمد رضی الاسلام ندوی

۹ر رمضان المبارک ۱۴۳۰ھ - یکم ستمبر ۲۰۰۹ء

تفسیر سورۃ الفیل

مولانا فراہیؒ کی تحریروں میں بعض خیالات ایسے ملتے ہیں جو قرآن کے طالب علموں کو کھٹکتے ہیں، اس لئے کہ ان خیالات کے سلسلہ میں وہ امت کی پوری تاریخ میں منفرد ہیں۔ انہی میں ایک وہ رائے بھی ہے جس کا اظہار انہوں نے تفسیر سورۃ الفیل میں کیا ہے، وہ یہ کہ لشکرِ ابرہہ کا مقابلہ اہلِ مکہ نے کیا تھا اور پرندے ان پر سنگ باری کرنے نہیں، بلکہ ان کی لاشوں کو کھانے کے لئے آئے تھے۔ ان کے شاگرد رشید مولانا امین احسن اصلاحیؒ نے بھی اپنی تفسیر تدبر قرآن میں بعینہ یہی خیالات اختصار کے ساتھ بیان کیے ہیں۔ مولانا سید سلیمان ندویؒ نے ارض القرآن ج۲ میں اصحاب الفیل پر بحث کرتے ہوئے مشہور عام روایت ذکر کرنے کے بعد اس نظریہ کا سرسری تذکرہ کر دیا ہے۔

مولانا حفظ الرحمٰن سیوہارویؒ اور مولانا ابوالاعلیٰ مودودیؒ نے اس پر متعدد اعتراضات کیے ہیں اور دلائل کے ساتھ اس کی غلطی واضح کی ہے۔ مولانا شبیر احمد از ہر میرٹھی نے بھی اپنے ایک مضمون 'تفسیر سورۂ فیل' (شائع شدہ ماہ نامہ 'الرشاد' ماہ اکتوبر نومبر ۱۹۸۵ء) میں، جو ان کی زیر تالیف تفسیر 'مفتاح القرآن' کا حصہ ہے، اس پر اعتراضات کیے ہیں۔ خیال تھا کہ ان بحثوں کے نتیجے میں مذکورہ رائے کی غلطی واضح ہوگئی ہے، لیکن سہ ماہی 'تحقیقات اسلامی' علی گڑھ کے شمارہ اپریل تا جون ۱۹۸۷ء میں مولانا نسیم ظہیر اصلاحی کا ایک مضمون شائع ہوا ہے، جس میں مولانا میرٹھی کے اعتراضات کا جائزہ لیا گیا ہے اور مولانا فراہی کی رائے کی تائید کی گئی ہے۔ چوں کہ ان تمام مناقشات و مباحثات کی بنیاد مولانا فراہی کی تفسیر سورۂ فیل ہے، اس لئے یہاں براہ راست اسی کا جائزہ لیا جائے گا، ساتھ ہی مولانا امین احسن اصلاحی اور مولانا نسیم ظہیر اصلاحی کے استدلالات پر بھی گفتگو کی جائے گی۔

مولانا فراہیؒ کا طریقۂ تفسیر

مولانا فراہی کے نزدیک بنیادی ماخذ صرف قرآن ہے، حدیث کو فرع کی حیثیت حاصل ہے، اس لئے ان کے نزدیک تفسیر کا طریقہ یہ ہے کہ پہلے قرآن میں تدبر کیا جائے اور قرآن کے الفاظ، سیاق وسباق اور نظم سے اس کا مفہوم سمجھا جائے، پھر جو مفہوم سمجھ میں آیا ہو اس پر حدیث کو پرکھا جائے۔ اگر حدیث سے بھی وہ مفہوم معلوم ہوتا ہو تو حدیث کو قبول کرلیا جائے:

> ''شانِ نزول خود قرآن کے اندر سے اخذ کرنی چاہئے اور احادیث و روایات کے ذخیرہ میں سے صرف وہ چیزیں لینی چاہئیں جو نظمِ قرآن کی تائید کریں، نہ کہ اس کے تمام نظام کو درہم برہم کریں۔ پھر سب سے زیادہ لائقِ اہتمام وہ شانِ نزول ہے جو خود نظمِ قرآن سے مترشح ہو رہی ہو۔''۵

یہی طریقہ انہوں نے تفسیر سورۂ فیل میں بھی اپنایا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

> ''مفسرین عموماً قصہ کی تمام تفصیلات روایات سے اخذ کرتے ہیں اور ضعیف وقوی روایات میں کوئی فرق نہیں کرتے۔ یہ شکل مضر اور عموماً صحیح تاویل تک پہنچنے سے مانع ہوتی ہے، اس لیے ضروری ہے کہ واقعہ کی اصلی شکل روایات سے بالکل الگ کرکے دیکھی جائے، اس کے بعد روایات پر بھی نظر ڈالی جائے اور کم زور روایات کو صحیح روایات سے چھانٹ کر الگ کیا جائے۔''۶

قرآن میں تدبر ضروری ہے، لیکن روایات کو پس پشت ڈال کر صرف عقل کا سہارا لینا اور روایات کو عقلی طور پر سمجھ میں آنے والے مفہوم پر پرکھنا حد اعتدال سے تجاوز ہے۔ ایک تاریخی واقعہ کے سلسلہ میں صحیح روایات کے ساتھ ضعیف اور مبالغہ آمیز روایات ہونے کا امکان ہے، لیکن اس کی وجہ سے تمام روایتوں کو بے بنیاد اور خود ساختہ قرار دینا صحیح نہیں۔

مشہورِ عام روایت پر شبہ

(الف) روایت کی سند کے بارے میں مولانا فراہیؒ نے لکھا ہے:

> ''جو حالات و واقعات بیان کیے گئے ہیں سب یک قلم بے بنیاد ہیں۔ از روئے سند ان میں سے ایک روایت بھی قابلِ اعتماد نہیں۔ یہ تمام روایات ابن اسحاق پر ختم ہوتی ہیں اور اہلِ فن کے نزدیک یہ امر طے شدہ ہے کہ وہ یہود اور غیر ثقہ راویوں سے روایت کرتے ہیں۔''۷

مولانا نسیم اصلاحی نے بھی ابن حجرؒ کی تہذیب التہذیب سے بہت سے اقوال نقل کیے ہیں، جیسے امام مالکؒ کا قول ''محمد بن اسحاق دجال ہے''۔ امام بخاریؒ کا قول ''محمد بن اسحاق ایک ہزار حدیثوں میں منفرد ہے''۔ ابن نمیرؒ کا قول ''مجہول لوگوں سے بے بنیاد روایات نقل کرتے ہیں''۔ احمد بن حنبلؒ کا قول ''محمد بن اسحاق تدلیس کرتے ہیں'' وغیرہ۔ پھر حاشیہ میں لکھا ہے کہ: ''امام بخاری اور دوسرے ائمہ حدیث انہیں بالکل نا قابلِ اعتماد سمجھتے ہیں۔''۸

لیکن ان تمام اقوال کا جائزہ لینے کی ضرورت ہے۔ امام مالکؒ کے قول کا ایک خاص پس منظر ہے۔ مدینہ میں ابن اسحٰق سے بڑھ کر علم الانساب جاننے والا کوئی نہ تھا۔ ابن اسحاق کا خیال تھا کہ امام مالک ذی اصبح کے آزاد کردہ غلاموں میں سے ہیں، جب کہ امام مالک اپنے آپ کو حمیر کی شاخ اصبح میں سے سمجھتے تھے۔ اسی وجہ سے دونوں میں منافرت تھی۔ جب امام مالکؒ نے موطا تصنیف کی تو ابن اسحاق نے کہا ''ائتونی به فأنا بیطاره'' (اسے میرے پاس لاؤ، اس کا ناقد تو میں ہوں) یہ بات امام مالک کو معلوم ہوئی تو انہوں نے فرمایا ''هذا دجّال من الدجاجلة، یروی عن الیهود'' (یہ دجالوں میں سے ایک دجال ہے۔ یہود سے روایت نقل کرتا ہے۔) ڈاکٹر محمد حمید اللہ نے لکھا ہے:

> ''امام مالکؒ حدیث کی وجہ سے ابن اسحاق پر عیب نہیں لگاتے تھے، بلکہ وہ اس لیے ان کا انکار کرتے تھے کہ وہ غزوات نبوی ﷺ سے متعلق

یہودیوں کی ان اولادوں کی روایات نقل کرتے تھے جو مسلمان ہو چکے تھے اور جنہیں خیبر، قریظہ اور نضیر کی جنگوں کے حالات اور اپنے آباء واجداد کے متعلق اس طرح کے عجیب وغریب واقعات یاد تھے۔ ابن اسحاق یہ روایات معلوم کرنے کے لئے ان کا تتبع کرتے تھے اور اس بات کا التزام نہ کرتے تھے کہ وہ قابل اعتماد بھی ہیں۔'' ۹

ان پر ایک اعتراض تدلیس کا بھی ہے، لیکن کسی کا مدلس ہونا اس کی تضعیف کے لیے کافی نہیں ہے۔ زہری بھی تدلیس کرتے تھے اور ان سے پہلے عروہ بھی تدلیس کرتے تھے، لیکن کسی نے ان کو مطعون نہیں کیا، بلکہ خود امام احمد بن حنبلؒ نے تدلیس کے باوجود عروہ کی روایات قبول کی ہیں۔ ڈاکٹر حمید اللہ فرماتے ہیں:

'' یہ اسلوب اس فرق سے متعلق ہے جو حدیث اور تاریخ کے درمیان موجود ہے۔ حدیث میں مربوط قصہ مطلوب نہیں ہوتا، بلکہ بیان کردہ واقعات کی معرفت کے بارے میں ہر گواہ کی گواہی مطلوب ہوتی ہے۔ جہاں تک تاریخ کا تعلق ہے اس کا انحصار تو حدیث پر ہے، لیکن اس کی غرض یہ ہے کہ تاریخی حکایت کے متعلق ایک مکمل اور مربوط قصہ کے طور پر خبر بہم پہنچائی جائے، بغیر اس کے کہ کلام کو اسانید اور بیانات کے تکرار سے بوجھل کیا جائے۔'' ۱۰

ابن اسحاق کو مطعون کرنے والوں سے کہیں زیادہ تعداد ان لوگوں کی ہے جنہوں نے ان کی توثیق کی ہے۔ شعبہ، سفیان ثوری، سفیان بن عینیہ، یحییٰ بن سعید، حماد بن زید، حماد بن سلمہ جیسے عظیم محدثین نے ان سے روایت کی ہے۔ ۱۱ سنن نسائی اور سنن ابن ماجہ میں بھی ان کی روایات موجود ہیں۔ ۱۲

جس شخص کو متعدد ائمہ حدیث نے ثقہ قرار دیا ہو اور جس کی روایات (صحیح بخاری کے علاوہ) صحاح تک میں موجود ہوں، اس کی روایت کو محض چند لوگوں کی تضعیف کی وجہ سے (وہ بھی ایک مخصوص پس منظر میں) ناقابلِ اعتبار قرار دینا صحیح نہیں۔ اس سلسلہ میں

عصر حاضر کے مشہور محقق علامہ شبلی نعمانیؒ کی رائے ملاحظہ ہو:

'' محمد بن اسحاق تابعی ہیں۔ ایک صحابی حضرت انسؓ کو دیکھا تھا۔ علم حدیث میں کمال تھا..... ان کے ثقہ اور غیر ثقہ ہونے کی نسبت محدثین میں اختلاف ہے۔ امام مالکؒ ان کے سخت مخالف ہیں، لیکن محدثین کا عام فیصلہ یہ ہے کہ مغازی اور سیر میں ان کی روایتیں استناد کے قابل ہیں۔ امام بخاری نے صحیح بخاری میں ان سے روایت نہیں لی، لیکن جزء القراءۃ میں ان سے روایت لی ہے۔ تاریخ میں تو اکثر واقعات ان ہی سے لیے ہیں۔ ابن حبانؒ نے کتاب الثقات میں لکھا ہے کہ محدثین کو محمد بن اسحاق کی کتاب پر اعتراض تھا تو یہ تھا کہ خیبر وغیرہ کے واقعات وہ ان یہودیوں سے دریافت کر کے داخل کتاب کرتے تھے جو مسلمان ہو گئے تھے اور چوں کہ یہ واقعات انہوں نے یہودیوں سے سنے ہوں گے اس لئے ان پر پورا اعتماد نہیں ہو سکتا''۔ ۱۳

یہ کہنا بھی صحیح نہیں کہ یہ روایت صرف محمد بن اسحاق کے واسطے سے مروی ہے، اس لئے کہ روایت کے بعض اجزاء دوسرے راویوں جیسے قتادہ، عبید بن عمر، ابن عباس، سعید بن جبیر وغیرہ سے بھی مروی ہیں اور ان میں چڑیوں کے بصراحت سنگ باری کرنے کا بھی تذکرہ ہے۔ پھر یہ کہ اگر ہم یوں ہی ایک دو اقوال کی روشنی میں راویوں کو مطعون اور ناقابلِ اعتبار قرار دینا شروع کر دیں تو امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ جیسے بزرگ فقہاء بھی اس کی زد میں آنے سے نہ بچ سکیں گے، اس لئے کہ متعدد لوگوں نے ان پر بھی نقد وطعن کیا ہے۔

عجیب بات تو یہ ہے کہ ایک طرف مولانا فراہی روایت کو محض ابن اسحاق کی وجہ سے ناقابل اعتبار قرار دیتے ہیں، دوسری طرف خود اسی روایت میں موجود اشعار پر اپنے استدلال کی بنیاد رکھتے ہیں، جب کہ ابن اسحاق کے بارے میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ انہیں اشعار گھڑ کر پیش کیے جاتے تھے۔

(ب) مولانا فراہی نے واقعۂ فیل کے سلسلے میں مشہورِ عام روایت پر مختلف عقلی شبہات عائد کر کے اسے بے بنیاد، لغو اور غلط قرار دیا ہے۔ ذیل میں ان شبہات کا جائزہ لیا جائے گا:

(۱) پہلا شبہ یہ ہے کہ "روایت میں ہے کہ قریش کے سردار عبدالمطلب خدا کے گھر کی حفاظت کے لئے مقابلہ آرائی کے بجائے پہاڑوں میں جا چھپے"۔

(۲) دوسرا شبہ یہ ہے کہ "روایت میں ہے کہ عبدالمطلب ابرہہ سے ملنے گئے تو وہ بڑے اخلاق سے پیش آیا۔ اس سے پوری امید بندھتی ہے کہ اگر وہ اس سے خانۂ کعبہ کے بارے میں کوئی خواہش کرتے تو وہ اس کو آسانی سے رد نہ کرتا۔ ایسی حالت میں یہ کیسے ممکن تھا کہ وہ چند اونٹوں کے لیے تو اس سے درخواست کرتے اور اصل معاملہ کو بالکل ٹال جاتے۔"

روایت کا مطالعہ کرنے سے یہ دونوں شبہے بے بنیاد ثابت ہوتے ہیں۔ ابن اسحاقؒ ہی کی روایت میں یہ بھی ہے کہ "بعض لوگ کہتے ہیں کہ ابرہہ سے ملنے عبدالمطلب کے ساتھ بنو بکر کے سردار عمر بن نفاثہ اور ہذیل کے سردار خویلد بن واثلہ بھی گئے تھے۔ انہوں نے ابرہہ سے کہا کہ وہ تہامہ کا ایک تہائی مال لے لے اور خانۂ کعبہ کو ڈھانے کا ارادہ ترک کر کے واپس چلا جائے۔ لیکن اس نے انکار کیا"۔۱۴؎

خود ابن اسحاق نے اپنی سیرت۱۵؎ میں عبدالمطلب کے جو اشعار نقل کیے ہیں ان سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ عبدالمطلب نے ابرہہ کو اس کے ارادے سے باز رکھنے اور واپس کرنے کی کوشش کی تھی:

منعت أبرهة الأرض التي حميت
من اللئام فلم تخلق لهم داراً
منعت مكة منهم انني رجل
ذو أسرة لم يكن في الحب غذّاراً
إذا قلت يا صاحب الحبشان إن لنا
من دون أن يهدم المعمور أخطاراً

فصار في حيشه بالفيل مقتدرا
وسرت مستبسلا للموت صبّاراً
في فتية من قريش ليس ميتهم
بمورث حيهم شيناً ولا عاراً ۱۶؎

(تو نے ابرہہ کو اس زمین سے روک دیا جو ایسے کمینوں کی دست برد سے محفوظ ہے جن کا کوئی ٹھکانہ نہیں۔ تو نے ان حملہ آوروں سے اہلِ مکّہ کی حفاظت فرمائی۔ بے شک میں صاحبِ قبیلہ ہوں اور محبت میں غدّاری و بدعہدی کرنے والا نہیں ہوں۔ جب میں نے اس سے کہا: اے حبشیوں کے سردار! اگر خانۂ کعبہ منہدم ہو جائے تو ہمارے لئے اس میں خطرات ہیں۔ وہ اپنے لشکر میں ہاتھی کے ساتھ صاحبِ اقتدار تھا اور میں صبر کے ساتھ مرنے کے لئے تیار ہو گیا۔ میرے ساتھ قریش کے ایسے نوجوان تھے جو جان کی قربانی دے کر زندہ رہنے والوں کے لئے ذلّت اور عار نہیں چھوڑتے)

ان اشعار سے نہ صرف یہ ظاہر ہوتا ہے کہ عبدالمطلب نے ابرہہ کو باز رکھنے کی کوشش کی تھی، بلکہ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس کے انکار کر دینے پر مقابلہ آرائی کے لئے بھی تیار ہو گئے تھے۔ لیکن نتائج ان کے سامنے تھے۔ ابرہہ کے لشکرِ جرار سے مقابلہ ناممکن تھا۔ راستے میں جن قبائل نے مقابلہ کی کوشش کی تھی وہ ہزیمت کھا کر قتل اور قید کر دیے گئے تھے، اس لئے اہلِ مکہ کو بھی اندازہ ہو گیا تھا کہ ابرہہ کے لشکر کا مقابلہ کرنا ان کے بس میں نہیں۔ سیرت ابن ہشام میں ہے:

"فهمّت قريش وكنانة وهذيل ومن كان بذلك الحرم من سائر الناس لقتاله ثم عرفوا انهم لاطاقة لهم به فتركوا ذلك."۱۷؎

(قریش، کنانہ، ہذیل اور جو لوگ اس وقت حرم میں موجود تھے انہوں

نے ابرہہ سے جنگ کرنے کا ارادہ کیا، پھر انہیں اندازہ ہوگیا کہ ان میں
اس سے لڑنے کی طاقت نہیں ہے، اس لئے جنگ کا ارادہ ترک کردیا۔)

اس صورت میں صرف اللہ تعالیٰ سے دعا کے علاوہ اور کوئی چارہ نہ تھا۔ اللہ تعالیٰ نے ان کی دعاؤں کو شرفِ قبولیت بخش کر لشکرِ ابرہہ کو تباہ و برباد کردیا۔

(۳) تیسرا شبہ یہ ہے کہ ''اہلِ سیر کے بیان کے مطابق ابرہہ کے حملے کے پہلے دن سے قبائلِ عرب اس کی فوج پر تاخت کرتے رہتے تھے۔ ذوالرمہ کہتا ہے:

وابرهة اصطادت صدور رماحنا

جهارا وعثنون العجاجة أكدر

تنحى له عمرو فشك ضلوعه

بنافذة عجلاء والخيل تصبر

(ہمارے نیزوں نے علانیہ ابرہہ کا شکار کیا اور فضا میں کثیف غبار کا ستون قائم تھا۔ عمرو نے اس کی طرف لپک کر نیزے کے کاری زخم سے اس کی پسلیاں توڑ دیں اور شہ سوار ثابت قدم رہے)

پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ قریش اس قدر مرعوب ہو جائیں کہ بالکل مقابلہ نہ کریں۔''

مولانا فراہی نے ان اشعار کی تشریح میں لکھا ہے کہ ''ان شعروں میں صاف تصریح ہے کہ ذوالرمہ کی قوم کے ایک آدمی نے ابرہہ کو نیزہ مارا اور یہ واقعہ جس دن پیش آیا، کثیف غبار آسمان تک بلند تھا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اسی دن اللہ تعالیٰ نے ہوا بھیج کر ان پر سنگ ریزوں کی بارش کی''۔ ۱۸؎

اس تشریح میں مولانا سے تسامح ہوگیا ہے۔ ان کے نزدیک یہ واقعہ جس دن پیش آیا اسی دن اللہ تعالیٰ نے سنگ باری کے ذریعے لشکرِ ابرہہ کو ہلاک کیا، حالاں کہ صحیح یہ ہے کہ شاعر نے ان اشعار میں لشکرِ ابرہہ سے، پہلے ہونے والی جھڑپوں میں سے کسی جھڑپ کا تذکرہ کیا ہے۔ ظاہر ہے کہ شاعر یمامہ کا رہنے والا ہے۔ دوسرے یہ کہ خود ان کے نزدیک یہ بات طے شدہ ہے کہ اہلِ مکہ نے لشکرِ ابرہہ سے نیزوں کے ذریعے آمنے

سامنے مقابلہ کرنے کے بجائے پہاڑوں پر جا کر مقابلہ کیا تھا۔ مولانا امین احسن اصلاحیؒ نے لکھا ہے:

''اس میں شبہ نہیں کہ اس موقع پر قریش پہاڑوں میں چلے گئے تھے، لیکن اس کے معنیٰ یہ نہیں ہیں کہ وہ مدافعت سے کلیۃً دست بردار ہوکر پہاڑوں میں جا چھپے تھے، بلکہ ابرہہ کی عظیم فوج کے مقابل میں مدافعت کی واحد ممکن شکل، جو وہ اختیار کر سکتے تھے، یہی تھی۔ اس وجہ سے انہوں نے یہی اختیار کی...... ابرہہ کا لشکر ساٹھ ہزار تھا اور اس کے ساتھ ہاتھیوں کا ایک دستہ بھی تھا۔ اتنی بڑی فوج کا مقابلہ میدان میں نکل کر اور صف بندی کر کے تلواروں کے ذریعے سے کرنا قریش کے لئے ممکن نہ تھا۔ وہ اگر اپنا پورا زور و اثر استعمال کرتے تو بھی شاید دس بیس ہزار سے زیادہ آدمی اکٹھے نہ کر پاتے۔ اس وجہ سے انہوں نے اپنے لیے بہترین جنگی پالیسی یہی خیال کی کہ میدان میں نکل کر مقابلہ کرنے کے بجائے پہاڑوں میں محفوظ ہو جائیں اور وہاں سے گوریلوں کے طریقے پر جس حد تک ان کے اقدام میں مزاحمت پیدا کر سکتے ہوں، کریں''۔ ۱۹؎

قریش کے مقابلہ نہ کرنے کی وجہ اوپر بیان کی جا چکی ہے کہ ہونے والی جھڑپوں کے نتائج سے وہ واقف تھے، انہیں سوائے اللہ کی غیبی مدد کے کسی سہارے کی امید نہیں تھی، اس لئے مقابلہ کی تیاریوں کے بجائے وہ اللہ تعالیٰ سے دعا و مناجات اور تضرع و ابتہال کرتے ہوئے پہاڑیوں میں چلے گئے۔

(۴) مولانا فراہی نے لکھا ہے کہ ''علمائے سیر کے بیان کے مطابق ابرہہ کا حملہ موسمِ حج میں ہوا تھا'' اور دلیل میں عکرمہ بن ہاشم کا یہ شعر نقل کیا ہے:

لاهمّ اخز الاسود بن مقصود

الآخذ الهجمة فيها التقليد

(خداوندا! اسود بن مقصود کو رسوا کر، جو قربانی کے اونٹوں کو، جن کی گردنوں

میں قلادے تھے، ہنکالے گیا۔)

جہاں تک علمائے سیر کا تعلق ہے، ان کے بارے میں یہ کہنا صحیح نہیں کہ انہوں نے ابرہہ کے حملے کا وقت موسمِ حج بتلایا ہے۔ تلاشِ بسیار کے باوجود مجھے ایک روایت بھی ایسی نہیں ملی جس سے موسمِ حج میں ابرہہ کے حملے کا اشارہ ملتا ہو۔ اس کا اعتراف نسیم اصلاحی صاحب نے بھی کیا ہے۔۲۰ واقعۂ فیل کے زمانے کے بارے میں بہت سے مختلف اقوال ملتے ہیں، لیکن مشہور قول یہ ہے کہ اس سال حضور ﷺ کی ولادت ہوئی۔ مشہور قول کے مطابق آپ کی ولادت کے پچاس دن قبل یہ واقعہ پیش آیا تھا۔ مولانا نسیم اصلاحی کا یہ کہنا بھی صحیح نہیں کہ جن روایتوں میں واقعۂ فیل کا زمانہ محرم بتایا گیا ہے ان کا مأخذ صرف محمد بن اسحاق کی بیان کردہ روایت ہے، اس لئے کہ ان کے علاوہ بھی دوسرے راویوں کی تصریحات ملتی ہیں۔ چنانچہ ابن کثیرؒ نے اپنی تاریخ میں ابوجعفر باقر سے بھی یہی نقل کیا ہے کہ یہ واقعہ محرم کا ہے۔ اور اگر ان روایتوں کا مأخذ صرف محمد بن اسحٰق ہی ہوتے تو بھی اسے ناقابل اعتبار نہیں قرار دیا جا سکتا۔ اس لئے کہ پیچھے گزر چکا ہے کہ تاریخ وسیر میں تمام علماء کے نزدیک محمد بن اسحاق معتبر ہیں۔ مولانا نسیم اصلاحی نے ایک انوکھا استدلال ابن اسحاق کی روایت "وهمّت قريش و كنانة ومن كان معهم بالحرم من سائر الناس" میں "من سائر الناس" کے الفاظ سے یہ کیا ہے کہ "جب حج ختم ہو چکا تھا تو حرم میں پھر کون لوگ رہ گئے تھے، ان الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حجاج ہی تھے"۲۱ لیکن یہ اعتراض مہمل ہے۔ ظاہر ہے کہ حرم کبھی لوگوں سے خالی نہیں ہوتا۔ ہمہ وقت لوگ طواف وعبادت میں مصروف رہتے تھے۔ محض "من سائر الناس" کے الفاظ سے یہ استدلال، کہ یہ حج کا زمانہ تھا، مضحکہ خیز ہے۔ مزید حیرت یہ دیکھ کر ہوتی ہے کہ ایک طرف نسیم صاحب اس روایت کو ابن اسحاق کی قرار دے کر نا قابلِ استناد قرار دیتے ہیں، دوسری جانب خود اس سے استدلال کرتے ہیں اور اس سے آگے کی عبارت ثم عرفوا انهم لاطاقة لهم به فتركوا ذٰلک چوں کہ ان کے خلاف پڑتی ہے اس لئے اسے نظر انداز کر جاتے ہیں۔

مولانا فراہی کا استدلال صرف عکرمہ کے مذکورہ شعر سے ہے، جب کہ اس شعر سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ اسود بن مقصود جو اونٹ ہنکالے گیا تھا ان کے گلوں میں قلادے تھے۔ قلادہ صرف اس بات کی علامت ہوتا ہے کہ اونٹ کو قربانی کے لئے خاص کر دیا گیا ہے۔ ضروری نہیں کہ تمام اونٹوں کو ایک ہی سال قربان کر دیا جائے۔

تاریخ طبری میں ہمیں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ایک روایت ملتی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ "ابرہہ نے جب عبدالمطلب کے اونٹ واپس کر دیے تو انہوں نے ان کی گردنوں میں جوتوں کے قلادے پہنا کر اور ان کا شعار کر کے ہدی بنا دیا اور حرم میں منتشر کر دیا، تا کہ انہیں کوئی گزند پہنچے تو ربِ حرم کا غضب بھڑک اٹھے"۔ فأمر بردّ ابله عليه، فلما قبضها قلّدها النعال، وأشعرها وجعلها هدياً، وبثّها في الحرم المكي لكي يصاب منها شئي فيغضب رب الحرم"۔۲۲

ممکن ہے شاعر نے اسی بات کو اپنے الفاظ میں بیان کر دیا ہو۔

(۵) مولانا نے لکھا ہے کہ "عرب شعراء نے قبیلۂ ثقیف کی ہجو کی ہے، کیوں کہ انہوں نے کعبہ کی حمایت کے وقت بزدلی دکھائی۔ اہل عرب ابورغال ثقفی کی قبر پر سنگ ساری کرتے رہے، کیونکہ اس نے ابرہہ کی فوج کو راستہ بتایا تھا۔ اگر ثقیف کی طرح عرب بھی بھاگ گئے تھے تو ثقیف ہی کا کیا قصور تھا کہ ان کی ہجو کی گئی۔"

لیکن دونوں صورتوں میں بیّن فرق ہے۔ قبیلۂ ثقیف کو جب ابرہہ کی آمد کی اطلاع ملی تو اس نے اپنے بت کدے کو بچانے کے لئے اس کی خدمت میں جا کر عرض کیا کہ لات کا یہ بت کدہ وہ نہیں جسے ڈھانے کے لئے آپ آئے ہیں، بلکہ وہ مکہ میں ہے۔ انہوں نے صرف راستہ بتانے نے پر اکتفا نہ کیا، بلکہ ابورغال نامی شخص کو ان کی رہ نمائی کے لیے ساتھ کر دیا۔ اس کے برخلاف اہل مکہ نے ابرہہ کے ساتھ کوئی تعاون نہیں کیا، بلکہ اسے اس کے ارادے سے باز رکھنے کی حتی المقدور کوشش کی، جب وہ نہ مانا تو چوں کہ وہ اس کے دفاع کی طاقت نہ رکھتے تھے اس لئے اپنا معاملہ اللہ کے سپرد کر دیا۔

(٦) مولانا فراہی نے 'کید' کی یہ تشریح کی ہے:

''قرآن مجید میں تصریح ہے کہ اصحاب الفیل نے ایک مخفی چال چلی تھی، لیکن روایات میں اس کے حملے کے جو وجوہ بیان کیے گئے ہیں ان میں مخفی چال کا کوئی پہلو نہیں ہے۔ وہ اس کے برعکس قوت کی نمائش اور عربوں کی تذلیل کی ایک نہایت کھلی ہوئی کارروائی ہے۔ البتہ قابلِ اعتماد روایات سے استنباط کرنے کے بعد کید (مخفی چال) کے چند پہلو سامنے آتے ہیں مثلاً:

۱۔ اس نے احترام کے مہینوں میں حملہ کیا، کیونکہ اس کو خیال تھا کہ عرب ان مہینوں میں جنگ وخوں ریزی سے احتراز کرتے ہیں۔

۲۔ اس نے مکہ میں ایسے وقت میں داخل ہونا چاہا جب تمام اہل مکہ دوسرے عربوں کے ساتھ حج کے مراسم ادا کرنے میں مشغول ہوتے ہیں۔

۳۔ اس نے خاص طور پر قیامِ منیٰ کے دنوں میں حملہ کرنا چاہا کہ عرب یا تو منیٰ میں قربانی میں مصروف ہوں گے یا سفر کے تھکے ہارے گھروں کو واپس آرہے ہوں گے۔''[۲۳]

کید کا ترجمہ 'مخفی چال' کرنا محل نظر ہے۔ لغت میں اس کے ایک معنیٰ 'مطلق تدبیر' کے بھی بیان کیے گئے ہیں۔ لسان العرب میں ہے: ''الکید التدبیر بباطل أو حق''[۲۴] قرآن میں بھی کید کا استعمال خفیہ چال کے لیے خاص نہیں ہے، بلکہ کبھی مطلق تدبیر کے معنیٰ میں آتا ہے۔ جیسے درج ذیل آیت میں:

''مَن كَانَ يَظُنُّ أَن لَّن يَنصُرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ لْيَقْطَعْ فَلْيَنظُرْ هَلْ يُذْهِبَنَّ كَيْدُهُ مَا يَغِيظُ.'' (الحج:۱۵)

(جو شخص یہ گمان رکھتا ہو کہ اللہ دنیا و آخرت میں اس کی کوئی مدد نہ کرے گا اسے چاہیے کہ ایک رسی کے ذریعے آسمان تک پہنچ کر شگاف لگائے، پھر دیکھ لے کہ آیا اس کی تدبیر کسی ایسی چیز کو رد کرسکتی ہے جو اس کو ناگوار ہے۔)

اور کبھی بری تدبیر کے معنیٰ میں آتا ہے، خواہ علانیہ ہی کیوں نہ ہو۔ حضرت ابراہیمؑ کے خلاف ان کی قوم کی سازشیں ڈھکی چھپی نہ تھیں۔ انھوں نے علانیہ معبودوں کی دہائی دے کر حضرت ابراہیمؑ کو آگ کے الاؤ میں جھونک دینے کا منصوبہ بنایا تھا، لیکن قرآن نے اس کے لئے بھی کید کا لفظ استعمال کیا ہے:

''قَالُوا ابْنُوا لَهُ بُنْيَانًا فَأَلْقُوهُ فِي الْجَحِيمِ. فَأَرَادُوا بِهِ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَسْفَلِينَ.'' (الصّٰفّٰت:۹۷-۹۸)

''قَالُوا حَرِّقُوهُ وَانصُرُوا آلِهَتَكُمْ إِن كُنتُمْ فَاعِلِينَ. قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ. وَأَرَادُوا بِهِ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَخْسَرِينَ.'' (الانبیاء:۶۸-۷۰)

کید کے معنیٰ خفیہ چال مان بھی لیں تب بھی مولانا فراہی کی مذکورہ تشریح صحیح نہیں، اس لئے کہ اوپر گزرا کہ ابرہہ کا حملہ موسمِ حج میں نہیں، بلکہ محرم کے مہینے میں ہوا تھا۔ ابن اسحاق کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ابرہہ نے 'قلیس' نامی گرجا گھر تیار کرایا تھا اور چاہتا تھا کہ لوگ خانۂ کعبہ کا حج کرنے کے بجائے اس گرجا کا حج کریں۔ اس اثنا میں کسی عرب نے گرجا کو گندا کردیا، یا ممکن ہے خود اس نے سازش کرکے گندا کروادیا ہو اور عربوں کی جانب منسوب کردیا ہو۔ بہرحال اس طرح اس نے ظاہر میں خانۂ کعبہ کو ڈھانے کا ایک بہانہ تلاش کرلیا، ورنہ وہ دل میں بہ ہرصورت اسے ڈھانے کا عزم رکھتا تھا۔ امام فخر الدین الرازی نے کید کی یہی تشریح کی ہے۔[۲۵]

کلامِ عرب سے استشہاد

(۱) مولانا فراہی نے دسویں فصل کا عنوان یہ قائم کیا ہے: ''کلامِ عرب کی شہادت کہ سنگ باری آسمان اور ہوا سے ہوئی'' اور اس میں سات آٹھ شعراء کے اشعار

نقل کیے ہیں، لیکن تعجب ہوتا ہے کہ بیش تر اشعار میں سنگ باری کا کوئی تذکرہ نہیں۔ جن اشعار سے کسی نہ کسی صورت میں استدلال کیا جاسکتا ہے وہ یہ ہیں:

فأرسل من ربّهم حاصب
یلفّهم مثل لف القزم (ابوقیس)

فلما أجازوا بطن نعمان ردّهم
جنود الاله بين ساف وحاصب (ابوقیس)

حمدت الله إذ عاينت طيراً
وحصب حجارة تلقى علينا (نفیل خثعمی)

پہلے دو اشعار میں 'حاصب' اور 'ساف' کے الفاظ ہیں۔ ان سے انہوں نے یہ استدلال کیا ہے کہ "عربی میں حاصب اس تند ہوا کو کہتے ہیں جو کنکریاں اور سنگ ریزے لا کر پاٹ دیتی ہے اور سافی اس ہوا کو کہتے ہیں جو گرد و غبار، خس و خاشاک اور درختوں کی پتیاں اڑاتی ہوئی چلتی ہے"۔

دوسرے شعر کا ترجمہ مولانا امین احسن اصلاحی نے یہ کیا ہے: "جوں ہی وہ بطن نعمان سے آگے بڑھے خدا کی فوجوں نے ساف اور حاصب کی شکل میں نمودار ہو کر ان کو پسپا کر دیا"۔ ۲۶

یہ ترجمہ صحیح نہیں۔ خود انہوں نے اپنی تفسیر 'تدبر قرآن' اس شعر کا جو ترجمہ کیا ہے وہ صحیح ہے: "جوں ہی وہ بطن نعمان سے آگے بڑھے خدا کی فوجوں نے ساف اور حاصب کے درمیان نمودار ہو کر انہیں پسپا کر دیا"۔ ۲۷

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خدا کی فوج، جس نے لشکرِ ابرہہ کو پسپا کیا وہ ساف اور حاصب کے علاوہ کچھ اور ہے۔ ان فوجوں نے لشکر کو اس حال میں پسپا کیا جب تیز و تند ہوا بھی چل رہی تھی۔ وہ خدائی فوج کیا تھی؟ روایتوں سے اس کی وضاحت ہو جاتی ہے۔

تیسرا شعر مختلف کتابوں میں کچھ الفاظ کے اختلاف سے مذکور ہے۔ جیسے سیرت ابن ہشام میں ہے:

حَمدتُ الله إذا بصرتُ طيراً
وخِفتُ حجارةً تلقى علينا

(میں نے اللہ کا شکر ادا کیا جب پرندوں کو دیکھا، اور ڈر رہا تھا کہ کہیں پتھر ہمارے اوپر نہ آپڑیں۔)

سیرت ابن اسحٰق میں ہے:

خشيت الله لما رأيت طيرا
وقذف حجارة ترمي علينا

(میں اللہ سے ڈرا جب میں نے پرندوں کو دیکھا، اس وقت ہمارے اوپر پتھر پھینکے جا رہے تھے۔)

تمام اشعار نقل کرنے کے بعد مولانا فراہی نے لکھا ہے: "ان اشعار کو غور سے پڑھو۔ یہ لوگ جو واقعہ کے عینی شاہد ہیں، چڑیوں اور پتھروں کا ذکر ساتھ ساتھ کرتے ہیں، لیکن یہ نہیں کہتے کہ یہ پتھر چڑیوں نے پھینکے، بلکہ اس سنگ باری کو حاصب اور ساف کا نتیجہ قرار دیتے ہیں"۔ ۲۸

پہلے دو شعروں میں وضاحت گزری کہ شاعر نے لشکر کو پسپا کرنے کی نسبت ساف اور حاصب کی طرف نہیں، بلکہ 'جنود الالٰہ' کی طرف کی ہے۔ تیسرے شعر میں شاعر چڑیوں اور سنگ باری کا ایک ساتھ ذکر کرتا ہے تو اس کا مطلب اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے کہ چڑیاں ہی سنگ باری کر رہی تھی۔ شعر کا جو انداز ہے وہ بھی اس بات کی تائید کرتا ہے۔ مولانا فراہی نے خود لکھا ہے کہ: "شعراء کا عام اندازِ کلام اجمال اور کنایہ کا ہوتا ہے۔ وہ زیادہ تصریح نہیں کیا کرتے"۔ شاعر کہتا ہے کہ "میں نے چڑیوں کو دیکھا تو اللہ کا شکر ادا کیا اور اس وقت مجھے ڈر لگ رہا تھا کہ کہیں پتھر ہمارے اوپر بھی نہ آگریں۔" چڑیوں کو دیکھتے ہی اللہ کا شکر ادا کرنے اور اپنے اوپر پتھر گرنے کا خوف کرنے کا کیا مطلب ہے؟ اس سے صاف معلوم ہو رہا ہے کہ شاعر نے چڑیوں کو سنگ باری کرتے ہوئے دیکھا تھا۔

ایسا بھی نہیں کہ کسی شاعر نے بہ صراحت چڑیوں کے پتھر پھینکنے کا تذکرہ نہ کیا ہو۔ ابن ہشام نے عبداللہ بن قیس الرقیّات کے جو اشعار نقل کیے ہیں ان میں بہ صراحت چڑیوں کی سنگباری کا تذکرہ ہے:

کادہ الأشرم الذی جاء بالفیل

فولّی وجیشہ مھزوم

واستھلّت علیھم الطیر بالجندل

حتی کانہ مرجوم

ذلک من یغزہ من الناس یرجع

وھو فل من الجیوش ذمیم [۲۹]

(اس کے خلاف اشرم نے سازش کی، جو ہاتھی لے کر آیا، مگر اسے پیٹھ پھیر کر بھاگنا پڑا اور اس کا لشکر شکست کھا کر رہا، اور اس پر چڑیاں کنکر پتھر لے کر چھا گئیں، یہاں تک کہ وہ سنگسار کیے ہوئے شخص کی طرح ہو گیا۔ یہی حشر ہر اس شخص کا ہوگا جو اس سے آمادۂ جنگ ہو کہ وہ شکست خوردہ اور ملامت زدہ ہو کر واپس لوٹے گا)

یہ اشعار سیرت ابن ہشام میں موجود ہیں، جو مولانا فراہی کی نظر سے ضرور گزرے ہوں گے، لیکن معلوم نہیں کیوں مولانا نے انہیں لائق اعتنا نہیں سمجھا۔

اسی فصل میں آگے مولانا نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ چڑیاں لاشیں کھانے کے لیے آئی تھیں۔ لکھتے ہیں:

''شعراء کا عام اندازِ کلام اجمال وکنایہ کا ہوتا ہے۔ وہ زیادہ تصریح و تفصیل نہیں کیا کرتے، بعض نے مجملاً چڑیوں کے دیکھنے کا ذکر کر دیا ہے اور اس قدر بس تھا، کیوں کہ قتل گاہوں اور جنگ کے میدانوں میں گوشت خور چڑیوں کا جمع ہو جانا عربوں میں ایک معلوم ومشہور بات تھی۔ وہ فوج کے ساتھ چڑیوں کے جھنڈ دیکھ کر فیصلہ کر لیتے تھے کہ لڑائی

ضرور ہوگی۔ اصحابِ رجیع کے قتل کی پیشین گوئی عمرو بن امیہ نے اسی دلیل سے کی تھی۔ بعض شعراء فوجوں کے ذکر کے ساتھ چڑیوں کا بھی ذکر کرتے ہیں کہ چڑیوں کو اندازہ ہو گیا ہے کہ میدانِ جنگ میں بے شمار لاشیں ملیں گی، اس وجہ سے وہ بھی ساتھ ہو لی ہیں۔ مشہور شاعر نابغہ، عمرو بن حارث غسانی اور اس کی قوم کا ذکر کرتا ہے:

اِذا ما غزوا بالجیش حلّق فوقھم

عصائب طیر تھتدی بعصائب

جوانح قد أیقنّ أن قبیلہ

اذا ما التقی الجمعان أول غالب

(جب وہ فوج لے کر حملہ کرتے ہیں تو چڑیوں کے جھنڈ کے جھنڈ اُن کے اوپر منڈلاتے ہیں۔ وہ گرا چاہتی ہیں، کیوں کہ ان کو یقین ہے کہ جب دو جماعتوں میں مڈبھیڑ ہوتی ہے تو انہی کا قبیلہ غالب رہتا ہے۔)

اسی مضمون کو ابونواس نے لیا ہے:

تتأیّ الطیر غدوتہ

ثقة بالشبع من جزرہ

(جب میرا ممدوح جنگ کے لئے نکلتا ہے تو چڑیوں کے جھنڈ اس کے پیچھے اس یقین کے ساتھ چلتے ہیں کہ اس کے شکار سے اپنا پیٹ خوب بھریں گے) [۳۰]

مولانا سید سلیمان ندویؒ نے مولانا فراہیؒ کے اس استدلال کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

''۳۶ھ میں بصرہ میں جنگِ جمل واقع ہوئی تھی۔ حجاز میں اس لڑائی کا حال اسی دن معلوم ہو گیا تھا، کیونکہ غول درغول پرندے کٹے ہوئے اعضاء چنگلوں اور چونچوں میں لیے ہوئے ادھر اُدھر اڑ رہے تھے''۔ [۳۱]

مذکورہ اشعار میں شاعرانہ مبالغہ آرائی ظاہر ہے۔شاعر اپنے ممدوح کی تعریف کرتے ہوئے کہتا ہے کہ جب وہ لشکر لے کر جنگ کے لیے چلتا ہے تو پرندوں کے جھنڈ اس یقین کے ساتھ اس کے ساتھ ہو لیتے ہیں کہ وہ کامیاب ہوگا تو اس کے شکار سے اپنا پیٹ بھریں گے۔ پرندوں کا لشکر کی کامیابی کا یقین کر لینا حقیقتِ واقعہ کیوں کر ہوسکتا ہے؟ اس مبالغہ آرائی کو حقیقتِ واقعہ سمجھ کر اس سے استدلال صحیح نہیں ہوسکتا۔

واقعۂ فیل سے قبل بھی ایامِ جاہلیت میں بہت سی جنگیں ہو چکی تھیں، جیسے جنگِ بسوس، جنگِ داحس وغبراء اور جنگِ بعاث وغیرہ، جن میں ہزاروں جانیں ضائع ہو چکی تھیں۔ اس کے بعد بھی بے شمار جنگیں ہوئیں اور تاریخ میں ان جنگوں کی جزئیات تک محفوظ ہیں، لیکن کسی جنگ کے بارے میں یہ نہیں ملتا کہ لوگوں نے اس موقع پر آنے والے مردار خور پرندوں کا تذکرہ کیا ہو اور ان کی شکل وصورت، رنگ اور قد وغیرہ کا اتنی باریکی سے تذکرہ کیا ہو۔ اگر جنگ کے موقع پر چڑیوں کا آنا ایک معمول تھا اور واقعۃً تھا تو اسے اتنی اہمیت دینے اور ان کی شکل وصورت، رنگ، چونچ کی ہیئت اور قد وغیرہ بیان کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ روایتوں کے انداز سے معلوم ہوتا ہے کہ واقعۂ فیل کے موقع پر ضرور کوئی غیر معمولی اور خلافِ معمول بات پیش آئی تھی، اسی لئے راویوں نے اہمیت دے کر چڑیوں کا تذکرہ کیا۔

قرآنی الفاظ اور اسالیب سے استشہاد

(۱) مولانا امین احسن اصلاحیؒ نے لفظ 'ترمی' سے استدلال کرتے ہوئے لکھا ہے:

''ترمی کا فاعل ہمارے نزدیک قریش ہیں جو 'الم تر' کے مخاطب ہیں۔ فعل 'ترمی' چڑیوں کے لئے کسی طرح موزوں ہے ہی نہیں۔ چڑیاں اپنی چونچوں اور چنگلوں سے سنگ ریزے تو گرا سکتی ہیں، لیکن اس کو رمی نہیں کہہ سکتے۔ رمی صرف اسی صورت میں ہوگی جب پھینکنے میں بازو یا

ناخن کا زور استعمال ہو یا ہوا کے تیز و تند تھپیڑے اس کے ساتھ ہوں''۔۳۲؎

مولانا امین احسن اصلاحیؒ کے آخری جملے سے خود ان کے اعتراض کی تردید ہو رہی ہے۔ ابوقیس بن اسلت یثربی جاہلی کے جو اشعار اوپر گزرے ان سے معلوم ہوتا ہے کہ ''جس وقت خدائی فوجوں نے لشکرِ ابرہہ کو پسپا کیا اس وقت تند و تیز ہوا چل رہی تھی'' اس لئے چڑیاں جب اوپر سے پتھر گراتی تھیں تو تیز ہوا کی وجہ سے ان میں رمی کی کیفیت پیدا ہو جاتی تھی۔ مشہور محدث ابن ابی حاتم کی نقل کردہ روایت سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے:

''عبید بن عمیر کہتے ہیں کہ جب ابرہہ کا لشکر مکّہ کی جانب بڑھا تو تیز ہوا چلی اور سمندر کی جانب سے پرندوں کے غول اُڑتے ہوئے لشکر پر چھا گئے۔ ایسا معلوم ہوتا تھا کہ فضا میں پرندوں کا زبردست لشکر پرے کے پرے باندھے ہوئے ہے۔ ان کے منہ اور ان کے دونوں پنجوں میں سنگ ریزے تھے۔ انہوں نے اوّل تو آواز کی اور پھر لشکر پر سنگ ریزے مارنے لگے۔ ساتھ ہی تند و تیز ہوا چلنے لگی جس نے اس سنگ باری کو لشکر کے لئے مصیبتِ عظمیٰ بنا دیا''۔۳۳؎

سیرت ابن اسحٰق میں نفیل خشعمی کا جو شعر ہے اس میں ترمی کا لفظ موجود ہے:

خشيت الله لمارأيت طيراً
وقذف حجارة ترمي علينا

اسی لئے قرآن نے ایجاز و اعجاز کا نمونہ پیش کرتے ہوئے ترمی کا لفظ استعمال کیا، تاکہ اس ایک لفظ سے پوری صورت حال کی تصویر کشی ہو جائے۔

(۲) **ترمیھم' کا مخاطب کون ہے؟** اس سلسلہ میں مولانا فراہیؒ فرماتے ہیں:

''ہمارے نزدیک اس سورہ کے مخاطب وہ لوگ ہیں جنھوں نے اس واقعہ کا مشاہدہ کیا تھا، یا اس کو بہ طریق تواتر سن کر اس پر یقین رکھتے

تھے۔ یہ زبان کا ایک مخصوص اسلوب ہے جس میں واحد کا اطلاق جمع پر ہوتا ہے، گویا واحد کا لفظ ایک ایک کر کے پوری جماعت کو مخاطب کرتا ہے۔ کلامِ عرب اور قرآن مجید میں اس کی مثالیں بہت ہیں......
(کبھی کلام واحد کے صیغے سے شروع ہوتا ہے اور پھر جمع کی ضمیر آتی ہے، کیونکہ واحد سے مقصود وہی ہوتی ہے) کبھی اس کے برعکس جمع سے کلام شروع ہوتا ہے اور پھر واحد کی ضمیر آجاتی ہے، لیکن اس سے مقصود وہی جمع ہوتی ہے''۔۳۴

''خطاب کبھی نبی سے بحیثیت امت کے امام اور ترجمان ہونے کے ہوتا ہے اور اس سے مراد جماعت ہوتی ہے، خواہ تمام لوگ یا ان کی ایک جماعت۔ اور کبھی خطاب بذاتِ خود لوگوں سے ہوتا ہے۔ اس صورت میں خطاب واحد کے صیغے سے ہوتا ہے اور اس سے مراد نبی ﷺ کے واسطے کے بغیر امت ہوتی ہے۔ ایسا کبھی نبی ﷺ کے خطاب کے بعد آتا ہے اور کبھی پہلے۔ یہ التفات کے طریقے پر ہوتا ہے''۔۳۵

پھر مولانا نے قرآن کے اس اسلوب کی متعدد مثالیں تفسیر سورۂ فیل اور اسالیب القرآن میں دی ہیں، مثلاً:

''أَلَمْ تَرَ أَنَّ الْفُلْكَ تَجْرِيْ فِي الْبَحْرِ بِنِعْمَتِ اللّٰهِ لِيُرِيَكُم مِّنْ آيٰتِهِ.'' (لقمان:۳۱)

''أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللّٰهَ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنْ يَّشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيْد.'' (الابراہیم:۱۹)

إِنْ تَدْعُوْهُمْ إِلَى الْهُدٰى لَا يَسْمَعُوْا وَتَرٰهُمْ يَنْظُرُوْنَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُوْنَ. (الاعراف:۱۹۸)

''وَقَضٰى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوْا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلٰهُمَا فَلَا تَقُلْ لَّهُمَا أُفٍّ وَّلَا

تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيْمًا.'' (الاسراء:۲۳)

مولانا نے ان کے علاوہ اور بھی بہت سی مثالیں دی ہیں، لیکن ان تمام مثالوں کا استقراء کرنے سے ایک دوسرا پہلو سامنے آتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ خطاب کبھی واحد کے صیغے سے ہوتا ہے اور اس سے مراد جماعت ہوتی ہے، لیکن وہاں کوئی نہ کوئی قرینہ اور اشارہ ایسا ضرور ہوتا ہے جو اس پر دلالت کرتا ہے، چنانچہ اس واحد کے صیغے کے بعد یا اس سے پہلے جمع کا صیغہ ہوتا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ واحد کا صیغہ بھی جمع کے معنٰی میں ہے۔ غالباً قرآن میں کوئی آیت ایسی نہیں جس میں ایسا کوئی قرینہ نہ پایا جاتا ہو، اس کے باوجود واحد کا صیغہ جمع کے معنٰی میں ہو۔

یہاں یہ استدلال نہیں کیا جا سکتا کہ چوں کہ سورۂ فیل میں 'اَلَم تَرَ' سے مراد جمع ہے اس لئے اس کے بعد 'تَرمِیهِم' بھی جمع (ترمونهم) کے معنٰی میں ہے، اس لئے کہ الَم تَرَ قرآن کا ایک مخصوص اسلوب ہے۔ اَلَم تَرَ کے الفاظ قرآن میں اکتیس مرتبہ آئے ہیں۔ قرآن یہ اسلوب اس وقت اختیار کرتا ہے جب کسی اہم بات کی طرف اشارہ کرنا اور لوگوں کو اس کی طرف متوجہ کرنا مقصود ہوتا ہے، جیسے کسی اہم اور مشہور واقعہ کی طرف اشارہ کرنا: عاد و ثمود (الفجر:۶)، نمرود (البقرۃ:۲۵۸)، بنی اسرائیل (البقرۃ ۲۴۳-۲۴۶)، اصحاب الفیل (فیل:۱) یا اہل کتاب (آل عمران:۲۳)، منافقین (النساء: ۶۰، ۷۷، المجادلہ:۸-۱۴) مشرکین (ابراہیم:۲۸، مریم:۸۳ مومن:۶۹) شعراء (الشعراء:۲۲۵) کے رویہ کی طرف توجہ دلانا۔

یا اللہ کی صفات کی طرف متوجہ کرانا (ابراہیم:۱۹-۲۴، المجادلۃ:۷)

یا آثارِ کائنات کی طرف توجہ مبذول کرانا (الحج:۱۸، ۶۳-۶۵، النور:۴۱-۴۳، الفرقان:۴۵، لقمان:۲۹-۳۱، فاطر:۲۷، الزمر:۲۱)

امام فخر الدین الرازیؒ نے لکھا ہے:

''المراد من الرؤية العلم والتذكير، وهو اشارة الى ان الخبر به متواتر، فكان العلم الحاصل به ضرورياً مساوياً في القوة و

الجلاء للرؤية"۔٣٦

(رویت سے مراد علم اور تذکیر ہے۔اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہوتا ہے کہ اس سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ قوت و وضاحت میں رویت کے مساوی ہے۔)

مولانا فراہیؒ نے بھی یہی لکھا ہے کہ "کسی امر کا اقرار کرنے کے لئے بھی عربی زبان میں یہی اسلوب ہے۔جب یہ اندازِ کلام اختیار کیا جاتا ہے تو اس کے بعد کسی مشہور و معروف ہی بات کا ذکر آتا ہے"۔٣٧

معلوم ہوا کہ یہ قرآن کا ایک مخصوص اسلوب ہے، اسے عام ضابطہ نہیں بنایا جا سکتا۔

(٣) ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر چڑیاں سنگ باری کرنے کے لئے نہیں، بلکہ لاشوں کو کھانے کے لئے آئی تھیں تو ترتیبِ کلام یوں ہونی چاہئے تھی:

"ترميهم بحجارة من سجيل، فجعلهم كعصف مأكول، وأرسل عليهم طيراً أبابيل".

اس کا تذکرہ کرتے ہوئے مولانا امین احسن اصلاحیؒ فرماتے ہیں:

"یہ سوال جن لوگوں کے ذہن میں پیدا ہوا ہے ہمارے نزدیک وہ عربیت کے ایک خاص اسلوبِ بلاغت سے ناآشنا ہیں۔وہ یہ کہ بعض مرتبہ کسی نتیجۂ خیر یا شر کی مبادرت ظاہر کرنے کے لئے اس کو فعل کی پوری تفصیل سے پہلے ظاہر کر دیتے ہیں۔دعاؤں کی قبولیت ظاہر کرنے کے لئے قرآن نے یہ اسلوب جگہ جگہ اختیار کیا ہے اور ہم اس کی وضاحت کرتے آئے ہیں۔یہاں سورۂ نوح سے ایک مثال پیش کرتے ہیں:

"قَالَ نُوحٌ رَّبِّ إِنَّهُمْ عَصَوْنِي وَاتَّبَعُوا مَن لَّمْ يَزِدْهُ مَالُهُ وَوَلَدُهُ إِلَّا خَسَاراً. وَمَكَرُوا مَكْراً كُبَّاراً. مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَاراً. فَلَمْ يَجِدُوا لَهُم مِّن دُونِ اللَّهِ أَنصَاراً. وَقَالَ نُوحٌ

رَّبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّاراً"(نوح:٢١-٢٦)

"ان آیات پر تدبر کی نظر ڈالیے تو معلوم ہوگا کہ حضرت نوحؑ کی دعا کے پہلے ہی فقرے کے بعد ان کی قوم کا انجام رکھ دیا گیا ہے اور ان کی باقی دعا موخر کر دی گئی ہے، حالاں کہ انجام بہ ہر حال پوری دعا کے بعد ہی سامنے آیا ہوگا۔اس کی وجہ اس کے سوا اور کیا ہو سکتی ہے کہ قبولیتِ دعا کی مبادرت ظاہر کرنے کے لئے ترتیبِ کلام میں تقدیم و تاخیر کر دی گئی۔ بالکل اسی طرح اس سورۃ میں ابرہہ کی فوجوں کا انجام ظاہر کرنے کے لیے ان پر چڑیوں کے بھیجے جانے کا ذکر پہلے کیا اور ان کے پامال ہونے کا ذکر اس کے بعد کیا۔سورہ کا مزاج چوں کہ قریش پر امتنان و احسان کا تھا اس وجہ سے بلاغت کا تقاضا یہی تھا کہ دشمن کی بدانجامی کی تصویر پہلے سامنے آجائے۔"٣٨

مولانا امین احسن اصلاحیؒ نے سطورِ بالا میں جس اسلوبِ بلاغت کی طرف اشارہ کیا ہے، سورۂ فیل میں وہ اسلوب نہیں پایا جاتا، بلکہ ایک دوسرا اسلوب 'تفصیل بعد الاجمال' پایا جاتا ہے۔یہ اسلوب قرآن میں متعدد جگہوں پر آیا ہے۔پہلے قرآن ایک واقعہ اجمال کے ساتھ بیان کرتا ہے۔اس کے بعد اسی کو پھر تفصیل سے بیان کرتا ہے۔جیسے سورۂ کہف کی یہ آیات ملاحظہ ہوں:

"أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَباً. إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَداً. فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَداً. ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمَداً. نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى." (الکہف:٩-١٣)

(کیا تم سمجھتے ہو کہ غار اور کتبے والے ہماری کوئی بڑی عجیب نشانیوں

میں سے تھے ؟جب وہ چندنوجوان غارمیں پناہ گزیں ہوئے اور انہوں نے کہا کہ اے پروردگارہم کواپنی رحمتِ خاص سے نوازاور ہمارا معاملہ درست کردے ،توہم نے انہیں اسی غارمیں تھپک کر سالہا سال کے لئے گہری نیندسلادیا، پھرہم ان کاقصہ تمہیں سناتے ہیں۔ وہ چند نوجوان تھے جو اپنے رب پر ایمان لے آئے تھے اورہم نے ان کوہدایت میں ترقی بخشی تھی۔)

پہلے قرآن نے اجمال کے ساتھ بتایا کہ اصحابِ کہف نے غارمیں پناہ لی اورہم نے انہیں سالوں سُلائے رکھا، پھرانہیں بیدارکیا،تاکہ دیکھیں کہ وہ یا ان کے دشمن کون زیادہ دنوں تک زندہ رہا۔اس کے بعدپھرسے اصحابِ کہف کاقصہ تفصیل سے بیان کیا۔یہی اسلوب سورۂ فیل میں بھی ہے۔پہلے قرآن نے اجمال کے ساتھ بیان کیا کہ اللہ تعالی نے اصحاب الفیل کے 'کید' کوناکام کردیا، پھراس کی تفصیل یوں بیان کی کہ اس نے چڑیوں کو بھیج کران پرسنگ باری کرائی اوراس طرح انہیں تہس نہس کرکے کھائے ہوئے بھُس کی طرح بنادیا۔اس طرح ان کامنصوبہ ناکام ہوکررہ گیا۔

غلط فہمی کے اسباب کا جائزہ

مولانا فراہیؒ نے ایک فصل میں 'تاویل میں غلط فہمی کے اسباب' کاجائزہ لیاہے،لیکن وہ سراسرعقلی اوربے بنیاد ہیں۔ایک مثال یہاں ذکرکی جاتی ہے،اسی پرمولانا کے ذکرکردہ دوسرے اسباب کوقیاس کیاجاسکتا ہے۔لکھتے ہیں:

''بعض لوگ جوواقعہ کے عینی شاہد ہیں،انہوں نے چڑیوں اورپتھروں کا ذکرساتھ ساتھ کیا ہے۔اس سے بعض سننے والوں کوگمان ہوا کہ یہ پتھرچڑیوں ہی نے پھینکے اورممکن ہے بعض دیکھنے والوں کوبھی یہ شبہ ہوا ہواورانہوں نے اپنے خیال کے مطابق واقعہ کوبیان کردیا ہو۔ظاہر ہے کہ ان لوگوں کاعذرواضح ہے۔سنگ باری کے جونتائج ظہورمیں آئے

وہ عربوں کی سنگ باری کے اعتبار سے بہت زیادہ تھے۔ابرہہ کی پوری فوج کابھُس کی طرح پامال ہوجاناقریش کی سنگ اندازی کے بس کی بات نہ تھی۔اس وجہ سے ان لوگوں کوخیال ہوا ہوگا کہ یہ سنگ باری آسمان سے ہورہی ہے۔آسمان کی طرف نظراٹھائی توتمام فضاچڑیوں سے بھری ہوئی تھی۔اس وجہ سے خیال ہواہوگا کہ ہونہ ہو یہ ان ہی چڑیوں کا کرشمہ ہے۔بعد میں جن لوگوں نے یہ روایت سنی انہوں نے آیت کوبھی اسی پرمحمول کردیا، حالاں کہ یہ سمجھنا زیادہ صحیح تھا کہ یہ آسمانی سنگ باری عربوں کی سنگ باری کے پردے میں ہوئی''۔۳۹

ایک دوسری جگہ بھی اسی قسم کی قیاس آرائی کی ہے۔وہ بھی قابلِ ملاحظہ ہو:

''جن لوگوں نے چڑیوں کی شکل وصورت،ان کارنگ،ان کی چونچوں کی زردگونی،ان کالاشوں پرگرناسب کچھ بیان کیا ہے،ظاہرہے کہ ان کابیان عینی شہادت پرمبنی ہوگا۔باقی جولوگ یہ کہتے ہیں کہ یہ چڑیاں چونچوں اورچنگلوں میں پتھراٹھائے ہوئے تھیں تویا توانہوں نے اوپر سے پتھربرستے ہوئے دیکھے اوردورسے یہ گمان کرلیاکہ یہ چڑیاں پھینک رہی ہیں یاتَرۡمِیۡهِمۡ کی ضمیرکامرجع انہوں نے طَیۡرًا کوسمجھااورپھر اصل واقعہ کی تحقیق کیے بغیرآیت کی جوتاویل ان کے ذہن میں آئی اسی سانچہ میں انہوں نے قصہ کوڈھال دیا''۔۴۰

مولانا کے اس طرزِتحقیق پرکیاتبصرہ کیاجائے۔جب عینی شاہدوں ہی کوناقابلِ اعتبارقراردیاجائے تب توبڑی آسانی سے کسی بھی واقعہ کاانکارکیاجاسکتا ہے۔واقعہ یہ ہے کہ دیکھنے والوں نے صحیح دیکھا،بتانے والوں نے صحیح بتایااورسننے والوں نے صحیح سنا۔کسی سے کوئی غلطی یاغلط فہمی نہیں ہوئی۔اس زمانے کے راویوں سے زیادہ تصریحات اس سلسلہ میں اس لیے نہیں ملتیں،کیونکہ اس پرانہیں عین الیقین اورعلم الیقین حاصل تھا۔ان کے حاشیۂ خیال میں بھی یہ نہ ہوگا کہ ایک زمانہ میں یہ چیز بھی معرضِ بحث بن جائے گی کہ

چڑیاں سنگ باری کرنے کے لئے آئی تھیں یا لشکرِ ابرہہ کی لاشوں کو کھانے کی۔

مولانا فراہیؒ کی تاویل پر اعتراضات

مذکورہ بالا تفصیل سے واضح ہوگیا کہ ترمیھم کا مخاطب اہلِ مکہ کو مان کر یہ کہنا کہ چڑیاں لشکرِ ابرہہ پر سنگ باری کرنے کے لئے نہیں، بلکہ ان کی لاشوں کو کھانے کے لئے آئی تھیں، صحیح نہیں۔ سورۂ فیل کے الفاظ اور اسلوب میں غور کرنے سے بھی اس تاویل کی غلطی واضح ہوتی ہے۔ ذیل میں اسے اختصار کے ساتھ پیش کیا جاتا ہے:

(۱) سورۂ فیل کی پہلی آیت ہے:

أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحٰبِ الْفِيْلِ.

اس میں 'فعل' کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی گئی ہے۔ قرآنی استقراء سے معلوم ہوتا ہے کہ جب فعل کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہوتی ہے تو وہاں عذاب اور سزا کا تذکرہ ہوتا ہے اور یہ عذاب انسانوں کے ذریعے یا ان کی معاونت میں نہیں ہوتا، بلکہ براہ راست اللہ تعالیٰ آندھی طوفان بھیج کر اور اجرام سماوی و ارضی مسلّط کر کے ہلاک کرتا ہے۔ چند آیات ملاحظہ ہوں:

الفجر۔۶: أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ.

ابراہیم۔۴۵: وَتَبَيَّنَ لَكُمْ كَيْفَ فَعَلْنَا بِهِمْ وَضَرَبْنَا لَكُمُ الْأَمْثَالَ.

المرسلات۔۱۸: كَذٰلِكَ نَفْعَلُ بِالْمُجْرِمِيْنَ.

الصافات۔۳۴: إِنَّا كَذٰلِكَ نَفْعَلُ بِالْمُجْرِمِيْنَ.

شروع کی تین آیتوں میں گزشتہ قوموں کی ہلاکت کا تذکرہ اور مؤخر الذکر آیت میں جہنّم کے عذاب کا بیان ہے۔ یہی معنیٰ سورۂ فیل کی آیت میں بھی پایا جاتا ہے۔ لیکن مولانا فراہیؒ کی تاویل ماننے کی صورت میں عذاب میں انسانوں کی شرکت لازم آتی ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ اہلِ مکہ نے لشکرِ ابرہہ پر سنگ باری کی اور اس کے پردے میں اللہ نے ان کو ہلاک کیا۔

(۲) سورۂ فیل کی تیسری آیت ہے: وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيْلَ.

قرآن میں 'أرسل علی' کے فعل کا استقراء کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اسے یا تو غلبہ یا انعام کے مفہوم میں استعمال کیا گیا ہے یا عذاب کے مفہوم میں۔ اول الذکر مفہوم کی مثالیں:

مریم۔۸۳: أَلَمْ تَرَ أَنَّا أَرْسَلْنَا الشَّيٰطِيْنَ عَلَى الْكٰفِرِيْنَ تَؤُزُّهُمْ أَزًّا.

النساء۔۸۰: وَمَنْ تَوَلّٰى فَمَا أَرْسَلْنٰكَ عَلَيْهِمْ حَفِيْظًا.

(مزید دیکھئے الشوریٰ۔۴۸)

الاسراء۔۵۴: وَمَا أَرْسَلْنٰكَ عَلَيْهِمْ وَكِيْلًا.

الانعام۔۶۱: وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهٖ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً.

انعام کے مفہوم میں استعمال ہونے کی مثال:

ھود۔۵۲: وَيٰقَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوْبُوا إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا. (مزید دیکھئے نوح۔۱۱، الانعام۔۶)

ان کے علاوہ دیگر تمام آیتوں میں عذاب کے معنیٰ میں آیا ہے۔ جیسے:

الاعراف۔۱۳۳: فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوْفَانَ وَالْجَرَادَ......

الاعراف۔۱۶۲: فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ.

العنکبوت۔۴۰: فَمِنْهُمْ مَّنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا.

(مزید دیکھئے القمر۔۳۴، الاسراء۔۶۸، الملک۔۱۷)

الاحزاب۔۹: فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيْحًا وَّجُنُوْدًا لَّمْ تَرَوْهَا.

(مزید دیکھئے حٰم السجدہ۔۱۶، الذاریات۔۴۱، القمر۔۱۹)

سبا۔۱۶: فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ.

القمر۔۳۱: فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ صَيْحَةً وَّاحِدَةً.

الذاریات۔۳۳: لِنُرْسِلَ عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِّنْ طِيْنٍ.

الاسراء۔۶۹: فَيُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حُسْبَانًا مِّنَ السَّمَاءِ.

سورۂ فیل میں بھی 'اَرسَلَ عَلیٰ' عذاب کے معنٰی میں ہے، جیسا کہ خود مولانا فراہیؒ نے بھی لکھا ہے:

''اَرسَلَ عَلَیہِم، حرف علی میں یہاں غلبہ اور ضرر دونوں کا مفہوم پنہاں ہے''۔[۴۱]

امام فخر الدین الرازیؒ نے بھی فعل 'ارسال' کے عذاب کے معنیٰ میں ہونے کا اشارہ کیا ہے۔[۴۲]

لیکن مولانا فراہیؒ کی تاویل کی صورت میں عذاب کا مفہوم واضح نہیں ہو پاتا۔ مولانا کہتے ہیں کہ لشکرِ ابرہہ کو اللہ تعالیٰ نے 'حاصب' کے ذریعے ہلاک کیا۔ اس کے بعد ان کی لاشوں کو کھانے کے لئے چڑیاں بھیجیں۔ گویا چڑیاں عذاب کے لئے نہیں، بلکہ دفعِ ضرر کے لئے بھیجی گئی تھیں، تاکہ اہلِ مکہ کو پیش آنے والی تکالیف اور پریشانیاں دور ہو جائیں اور لاشوں کے تعفّن سے ان میں بیماریاں نہ پھیلیں۔ جب کہ قرآن 'ارسل علی' کا لفظ استعمال کرتا ہے اور قرآنی استقراء سے معلوم ہوا کہ اسے عذاب کے معنیٰ میں استعمال کیا گیا ہے۔

(۳) سورۂ فیل کی چوتھی آیت ہے ''تَرمِیہِمْ بِحِجَارَۃٍ مِّنْ سِجِّیْلٍ''. اس آیت سے بھی اشارہ ملتا ہے کہ 'تَرمِیہِمْ' کا مخاطب اہلِ مکہ نہیں ہو سکتے، اس لئے کہ اس میں سجّیل کی قسم کے پتھروں کا تذکرہ ہے۔ اگر سنگ باری اہلِ مکہ نے کی ہوتی تو 'مِن سجیل' کی قید لانے کی ضرورت نہیں تھی، صرف 'ترمیھم بحجارۃ' کہنا کافی تھا۔ حضرت ابن عباسؓ کی تشریح سے معلوم ہوتا ہے کہ سجّیل فارسی الفاظ سنگ اور گل کا معرب ہے۔ عربی زبان میں کنکر، پتھر کے لئے متعدد الفاظ آتے ہیں، لیکن ان میں سے صرف سجّیل کا استعمال خاص معنٰی کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ یہ حقیقت ہے کہ سجّیل کی قسم کے پتھر مکہ و نواحِ مکہ میں نہیں پائے جاتے تھے۔ پھر آخر اہل مکہ سنگ باری کے لئے انہیں کہاں سے لے آئے تھے؟

یہ استدلال مولانا شبیر احمد میرٹھی نے بھی کیا ہے۔ اس پر مولانا نسیم ظہیر اصلاحی

نے بڑا مضحکہ خیز تبصرہ کیا ہے۔ جن آیتوں میں حجارۃ من سجیل اور حجارۃ من طین کے الفاظ آئے ہیں انہیں نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

''ان آیتوں میں عرب بائدہ کا ذکر ہے جن کو ایسی شدید اور تباہ کن آندھی کے ذریعے ہلاک کیا گیا تھا جو اپنے ساتھ سجیل کی قسم کے پتھر لیے ہوئے آئی تھی اور مسلسل کئی روز تک چلتی رہی۔ یہ قومیں عرب تھیں اور سرزمین حجاز میں آباد تھیں۔ انہیں ہلاک کرنے والی آندھی کہیں دور دراز سے کنکر پتھر لے کر نہیں آئی تھی، بلکہ وہ جن راستوں سے گزرتی تھی انہی میں پڑے ہوئے کنکر پتھر اپنے ساتھ اڑائے ہوئے چلتی تھی۔ اب اگر اس علاقہ میں سجیل کے قسم کے پتھر پائے ہی نہیں جاتے تھے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ آندھیاں بھی اپنے ساتھ سجیل کے پتھر کہاں سے لائی تھیں؟''[۴۳]

یہ ایک فاش غلطی ہے۔ قرآن میں سورۂ فیل کے علاوہ دو جگہ اور حجارۃ من سجیل کے الفاظ آئے ہیں (ہود:۸۲، الحجر:۷۴) اور ایک جگہ حجارۃ من طین کے الفاظ ہیں (الذاریات:۳۳) تینوں جگہ مراد قومِ لوط ہے۔ تاریخ اور جغرافیہ سے ادنیٰ سی بھی واقفیت رکھنے والا جانتا ہے کہ قومِ لوط حجاز میں نہیں، بلکہ وہاں سے سیکڑوں میل دور شام میں بحرِ مردار (DEAD SEA) کے کنارے آباد تھی۔ اس لئے قومِ لوط کو قلم کے زور پر سرزمینِ حجاز میں آباد کر دینا سخت غلطی ہے۔

نئی تاویل کا سبب

مولانا فراہیؒ کی تفسیر سورۂ فیل کا مطالعہ کرتے وقت بارہا یہ خیال ذہن میں آیا کہ آخر مولانا کے ذہن میں یہ عجیب و غریب تفسیر کیسے آئی؟ جب کہ کوئی روایت ساتھ نہیں دیتی۔ تفسیر کی کسی کتاب میں ہلکا سا بھی اشارہ نہیں ملتا اور امّت کی تاریخ میں کسی کی جانب سے یہ رائے سامنے نہیں آئی۔ مطالعہ سے معلوم ہوا کہ اشعارِ عرب کے وسیع و عمیق مطالعہ

کے نتیجہ میں مولانا کے ذہن میں عربوں کی اخلاقی عظمت، شجاعت و بہادری، شہ سواری اور شمشیر زنی کی تصویر مرتسم ہوگئی تھی، اس لئے ان کو شبہ ہوا کہ انہوں نے لشکرِ ابرہہ سے ضرور مقابلہ آرائی کی ہوگی۔ اسی کو بنیاد بنا کر مولانا نے اشعارِ عرب میں سے مجمل اشعار لے لیے اور انہیں اپنے مدّعا پر دلیل بنا دیا۔ اسی خیال کو ذہن میں رکھ کر انھوں نے سورۂ فیل پر نظر ڈالی اور جو اشکال آتے گئے انہیں قرآن کے مختلف اسالیب، قواعد نحو اور عربی اشعار سے حل کرتے گئے اور جو روایتیں ان کے خلاف ملیں انہیں ''بے بنیاد، غلط اور لغو'' قرار دے دیا اور اس طرح تانے بانے بنتے بنتے سورۂ فیل کی ایک ایسی تفسیر وجود میں آئی جو حقیقت کے بالکل برعکس تھی۔ مولانا کے اس خیال کا اندازہ درج ذیل اقتباس سے ہوتا ہے:

> ''دنیا کے پردے میں کوئی قوم ایسی نہیں جو اپنی عبادت گاہ کو خدا کا گھر نہ سمجھتی ہو، پھر اس سے اس بے حمیتی کی توقع کیسے کی جا سکتی ہے کہ وہ بغیر کسی مدافعت کے اپنا معبد دشمنوں کے حوالہ کرکے پہاڑوں میں جا چھپے گی۔ اس طرح کی بے حمیتی کا گمان تو ہم دنیا کی ادنیٰ قوموں کی نسبت بھی نہیں کر سکتے تو قریش اور بنی اسماعیل کی نسبت کس طرح کر سکتے ہیں جن کا تمام تر سرمایۂ فخر و نازش ہمیشہ شہ سواری، شمشیر زنی اور قدر اندازی ہی رہا ہے۔ یہاں تک کہ غیروں کو بھی اعتراف ہے کہ اسی جوہر کی بدولت انہوں نے کبھی اپنی آزادی پر آنچ نہیں آنے دی''۔[۴۴]

اہلِ مکہ کے لشکرِ ابرہہ سے مقابلہ نہ کرنے کی وجہ پر ابتداء میں روشنی ڈالی جا چکی ہے۔ مولانا فراہیؒ کا یہ استدلال سراسر عقلی اور قیاسی ہے۔ تاریخ کے کسی واقعہ کے ثبوت کے لئے محض قیاس کافی نہیں ہے، بلکہ اس کے لیے تاریخی شہادت مطلوب ہوتی ہے، لیکن ہمیں اس سلسلہ میں کوئی شہادت نہیں ملتی، بلکہ مولانا کی فرض کردہ صورت پر کئی اعتراضات وارد ہوتے ہیں:

(۱) کلامِ عرب میں ایک مثال بھی ایسی نہیں ملتی کہ اہلِ مکہ نے ابرہہ

سے اپنے مقابلہ کا ہلکا سا بھی تذکرہ کیا ہو۔ بعد میں بھی بہت سی جنگیں ہوئیں، لیکن کبھی اہلِ مکہ نے فوج کو ابھارنے اور جوش دینے کے لئے یہ نہیں کہا کہ ''مقابلہ کرو، جس طرح تم نے ابرہہ سے مقابلہ کیا تھا، اللہ تعالیٰ مدد کرے گا''۔ تمام اشعار میں لشکرِ ابرہہ کی تباہی کو صرف اور صرف اللہ تعالیٰ کا کرشمہ کہا گیا ہے۔ ذوالرمۃ کے اشعار میں مقابلہ کا جو ذکر ہے اس کے سلسلہ میں بتایا جا چکا ہے کہ اس میں پہلے ہونے والی جھڑپوں میں سے کسی جھڑپ کا تذکرہ ہے۔ چند اشعار درج ذیل ہیں:

عبدالمطلب نے دعا کے وقت کہا تھا:

یا ربّ لا أرجو لهم سواكا

ویا رب فامنع منهم حماكا[۴۵]

(اے رب ان کے مقابلہ کے لیے مجھے تیرے سوا کسی سے امید نہیں ہے۔ اے رب ان سے اپنے گھر کی حفاظت فرما)

انہی کا شعر ہے:

منعت ابرهة الأرض التی حمیت

من اللئام فلم تخلق لهم دارا[۴۶]

مغیرہ مخزومی کہتا ہے:

أنت حبست الفیل بالمغمس

أهلكت أبایكسوم والمغلس

كردستهم وأنت غیر مكردس

تدعسهم وأنت غیر مدعس[۴۷]

(تو نے ہاتھی کو مغمس کے مقام پر روک دیا اور تو نے ابویکسوم اور مغلس کو ہلاک کر دیا۔ تو نے ان کی ہڈیاں اور جوڑ بند توڑ دیے، تو نے انہیں پامال کر دیا اور روند ڈالا اور ان کا تخریبی منصوبہ کامیاب نہ ہو سکا۔)

طالب بن ابی طالب بن عبدالمطلب کا شعر ہے:

ألـم تـعـلـمـوا مـا كان في حرب داحـس
وجيـش أبـي يـكسـوم اذا ملأوا الشعبـا
فـلـولا دفـاع الـلـه لاشيئ غيـره
لأصبـحـتـم لاتـمـنـعـون لكم سربـا ۴۸

(کیا تمہیں معلوم نہیں کہ داحس کی جنگ اور ابو یکسوم کے لشکر کا کیا انجام ہوا جب انہوں نے وادی کو بھر دیا تھا۔ اس وقت اگر اللہ تعالیٰ انہیں دفع نہ کرتا تو تم قوم کی حفاظت نہ کر سکتے تھے)

ابو امیہ بن ابی الصّلت کا شعر ہے:

حبـس الـفيـل بـالـمغمس حتى
ظـل يـحبـو كـانـه معقـور ۴۹

(اس نے ہاتھی کو مغمس میں روک دیا، یہاں تک کہ وہ گھٹنوں کے بل اس طرح چلتا تھا جس طرح وہ اونٹنی چلتی ہے جس کی کونچیں کاٹ دی گئی ہوں۔)

یہ اور ان کے علاوہ دیگر تمام اشعار میں صرف اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کیا گیا ہے اور لشکرِ ابرہہ کی پسپائی کو اسی کا کرشمہ قرار دیا گیا ہے۔ اہلِ مکہ کے مقابلہ کا ہلکا سا بھی اشارہ کسی شعر میں نہیں ملتا۔

(۲) بدویانہ سنگ اندازی کی جو صورت فرض کی گئی ہے تاریخ میں اس کا کوئی ثبوت نہیں ملتا۔ اگر اہلِ حجاز اس طریقہ کے عادی تھے تو اس سے پہلے ہونے والی جنگوں میں بھی اس طریقۂ جنگ کے اختیار کرنے کا تذکرہ کلامِ عرب میں ملنا چاہئے اور اگر انہوں نے پہلی مرتبہ یہ طریقہ اختیار کیا تھا تو بھی اس کی صراحت ضروری ہے اور کلامِ عرب میں اس کا بھی حوالہ ملنا چاہئے۔

(۳) عربوں کی شجاعت و بہادری، ہمّت و دلیری، غیرت و حمیت، شہ سواری و شمشیر زنی اور حریت پسندی کی داستانیں بجا، لیکن محض اس کی بنیاد پر تاریخ گھڑنا اور حقائق کے برخلاف نئی تصویر پیش کرنا صحیح نہیں، بلکہ اس کے لئے ٹھوس تاریخی

حقائق مطلوب ہیں۔ تاریخ، سیرت اور حدیث کی کتابوں میں فتح مکہ کی جو تفصیلات ملتی ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ دس ہزار صحابہ کے ہم راہ مکہ میں داخل ہوئے تو اہلِ مکہ نے کوئی مزاحمت نہیں کی، صرف حضرت خالد بن ولیدؓ کے دستہ سے بہت معمولی سی جھڑپ ہوئی۔ اب اگر کوئی اہلِ مکہ کی شجاعت و حمیت کی بنیاد پر یہ کہنے لگے کہ مسلمانوں اور کفار کے درمیان جنگ ضرور ہوئی ہوگی تو اسے تاریخ بیانی نہیں تاریخ سازی ہی کہا جا سکتا ہے۔ یہی حال واقعۂ فیل کا بھی ہے۔ تاریخی ثبوت نہ ہونے کے باوجود محض اہلِ عرب کی شجاعت کی داستانوں کی بنیاد پر ان کی معرکہ آرائی ثابت کرنا بعید از صواب ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ اہلِ مکہ کو یقین تھا کہ اللہ تعالیٰ مکہ پر کسی ناحق شخص کو مسلّط نہیں کرے گا۔ اللہ کے رسول ﷺ نے جب مکہ پر فتح پائی تو فرمایا:

"إن الـلـه حبس عن مكة الفيل وسلّط عليها رسوله والمؤمنين،
وإنه قد عادت حرمتها اليوم كحرمتها بالأمس". ۵۰

(اللہ نے مکہ سے ہاتھی کو روک دیا اور اپنے رسول اور اہلِ ایمان کو اس پر تسلّط بخش دیا۔ آج مکہ کی حرمت اسی طرح ہوگئی ہے جیسے کل تھی۔)

☆☆☆

حواشی ومراجع

۱۔ امین احسن اصلاحی، تدبر قرآن، فاران، پاکستان، ج:۸، ص:۵۶۰-۵۶۶۔
۲۔ سید سلیمان ندوی، ارض القرآن، دارالمصنفین، اعظم گڑھ، طبع چہارم، ۱۹۵۵ء، ج:۱، ص:۳۱۵
۳۔ حفظ الرحمٰن سیوہاروی، قصص القرآن، سوم، بحث اصحاب الفیل، ندوۃ المصنفین، دہلی
۴۔ ابوالاعلیٰ مودودی، تفہیم القرآن، مرکزی مکتبہ اسلامی، دہلی، ج:۳، تفسیر سورۂ فیل۔
۵۔ مولانا حمید الدین فراہی، مقدمہ نظام القرآن، ترجمہ: مولانا امین احسن اصلاحی، طبع اول، دائرہ حمیدیہ سرائے میر، اعظم گڑھ، ص:۲۶-۲۷۔
۶۔ ایضاً تفسیر سورہ فیل، ص:۴۲
۷۔ ایضاً ص:۴۵
۸۔ سہ ماہی تحقیقات اسلامی، ج:۶، ش:۲، اپریل تا جون ۱۹۸۷ء، ص:۶۲-۶۳
۹۔ نقوش، لاہور، رسول نمبر، ج:۱۱ مقدمہ برسیرت ابن اسحاق از ڈاکٹر محمد حمید اللہ، ص:۳۸۰
۱۰۔ ایضاً ص:۳۸۵
۱۱۔ ایضاً ص:۳۸۶، بحوالہ جماعیلی، الکمال فی معرفۃ الرجال، مخطوطہ برلین
۱۲۔ مقدمہ برسیرت ابن ہشام از محققین دار احیاء التراث العربی لبنان، ص:۴
۱۳۔ مولانا شبلی نعمانی، سیرت النبی ﷺ، دارالمصنفین اعظم گڑھ ۱۹۸۳ء، ج:۱، ص:۲۳-۲۴
۱۴۔ ابن ہشام، ج:۱، ص:۵۲
۱۵۔ ڈاکٹر حمید اللہ نے سیرت ابن اسحاق تحقیق کرکے شائع کی ہے۔ اس کا اردو ترجمہ نقوش، رسول نمبر، ج:۱۱، میں شامل ہے۔
۱۶۔ نقوش، رسول نمبر، ج:۱۱: ص ۵۹
۱۷۔ ابن ہشام، ج:۱، ص:۵

۱۸۔ تفسیر سورۂ فیل، ص:۴۸
۱۹۔ تدبر قرآن، ج:۸، ص:۵۶۱-۵۶۲
۲۰۔ تحقیقات اسلامی، ص:۶۳-۶۴
۲۱۔ ایضاً ص:۶۴
۲۲۔ طبری، تاریخ الامم والملوک، ج:۲، ص:۱۱۴
۲۳۔ تفسیر سورۂ فیل، ص:۵۱
۲۴۔ ابن منظور، لسان العرب، دار صادر بیروت، ج:۴، ص:۳۸۹ مادہ 'کید'
۲۵۔ فخرالدین رازی، مفاتیح الغیب معروف بہ التفسیر الکبیر، دار احیاء التراث العربی، ج:۳۲، ص:۹۹
۲۶۔ تفسیر سورہ فیل، ص:۶۴
۲۷۔ تدبر قرآن، ج:۸، ص:۵۶۰
۲۸۔ تفسیر سورۂ فیل، ص:۶۶
۲۹۔ ابن ہشام، ج:۱، ص:۶۳
۳۰۔ تفسیر سورۂ فیل، ص:۶۸-۶۹
۳۱۔ سید سلیمان ندوی، ارض القرآن، دارالمصنفین اعظم گڑھ، ج:۱، ص:۳۱۵ بحوالہ تاریخ طبری، ذکر واقعۂ جمل
۳۲۔ تدبر قرآن، ص:۵۶۴
۳۳۔ قصص القرآن، ج:۳، ص:۳۶۸
۳۴۔ تفسیر سورۂ فیل، ص:۱۳-۱۴
۳۵۔ عبدالحمید الفراہی، اسالیب القرآن، الدائرہ الحمیدیہ سرائے میر، اعظم گڑھ، ص:۱۵-۱۷،
۳۶۔ تفسیر کبیر، ج:۳۲، ص:۹۷
۳۷۔ تفسیر سورۂ فیل، ص:۴۳

۳۸ے تدبر قرآن، ج:۸، ص:۵۶۵-۵۶۶

۳۹ے تفسیر سورۂ فیل، ص:۸۱

۴۰ے ایضاً، ص:۶۱

۴۱ے ایضاً، ص:۹

۴۲ے تفسیر کبیر، ج:۳۲، ص:۱۰۱

۴۳ے تحقیقات اسلامی، ص۵۵-۵۶

۴۴ے تفسیر سورۂ فیل، ص:۴۶

۴۵ے سیرت ابن اسحاق، نقوش، رسول نمبر، ج:۱۱، ص:۵۹

۴۶ے ایضاً

۴۷ے ایضاً

۴۸ے سیرت ابن ہشام، ص:۶۲

۴۹ے ایضاً، ص:۶۳

۵۰ے صحیح بخاری، کتاب العلم، کتاب اللقطہ، صحیح مسلم، ابواب الحج، سنن ابی داؤد، ابواب المناسک، ابواب الجہاد

☆☆☆

تفسیری روایات

تفسیرِ قرآن سے متعلق اصولی مباحث پر بحث کرتے ہوئے مولانا فراہیؒ نے اس کے خبری مآخذ میں احادیث وروایات، ثابت شدہ تاریخی واقعات اور صحفِ سماویہ سابقہ کا تذکرہ کیا ہے اور تفسیرِ قرآن میں ہر ایک کی حیثیت کا تعین کیا ہے۔ یہاں تفسیری روایات سے متعلق مولانا فراہیؒ کی آراء کا مطالعہ کرنے کی ایک متواضع کوشش کی گئی ہے۔

تفسیری روایات سے مراد؟

تفسیری روایات سے متعلق مولانا فراہیؒ کی آراء وافکار کا مطالعہ کرنے سے قبل یہ وضاحت مناسب معلوم ہوتی ہے کہ تفسیری روایات سے ان کی مراد کیا ہے؟

مولانا فراہیؒ تفسیری روایات میں احادیث اور آثارِ صحابہ وتابعین دونوں کو شامل کرتے ہیں اور دونوں کو ایک صف میں رکھتے ہیں۔[۱] ان کے نزدیک احادیث وروایات، قوموں کے ثابت شدہ اور متفق علیہ حالات اور گزشتہ انبیاء کے محفوظ صحیفے ایک درجہ میں ہیں، جنھیں وہ 'فرع' کا نام دیتے ہیں۔ چنانچہ وہ احادیث کے لیے لفظ روایات اور صحابہ و تابعین کے اقوال کے لیے لفظ احادیث کا استعمال بلا تکلف کرتے ہیں[۲]۔ مولانا امین احسن اصلاحیؒ نے بھی یہی وضاحت کی ہے، لکھا ہے:

> ''مولانا مرحوم نے مقدمۂ نظام القرآن میں حدیث پر جو کچھ لکھا ہے اس کا تعلق محض روایاتِ تفسیر سے ہے اور ظاہر ہے کہ وہ اس کتاب میں اسی حیثیت سے حدیث پر بحث کرسکتے تھے''۔[۳]

لیکن پیشِ نظر مقالہ میں حدیث کو شامل نہیں کیا گیا ہے۔ حدیثِ نبوی سے متعلق مولانا فراہیؒ کے افکار کا مطالعہ ایک الگ مقالہ میں کیا گیا ہے۔[۴] یہاں اس مقالہ

میں تفسیری روایات سے مراد صحابہ وتابعین کے اقوال ہیں جو آیاتِ قرآنی کی تفسیر وتشریح، ان کی شانِ نزول اور زمانۂ نزول کی تعیین وغیرہ کے سلسلہ میں مروی ہیں۔ مولانا فراہیؒ کے نزدیک ان کے قبول وعدمِ قبول کے کچھ اصول ہیں۔ انھوں نے انھیں آیاتِ قرآنی کی تصدیق وتائید کے لیے پیش کیا ہے، ان پر نقد ومحاکمہ کیا ہے اور ان کی تضعیف کی ہے۔ اس مقالہ میں انہی کا ایک تجزیاتی مطالعہ پیش کیا جائے گا۔

تفسیری روایات کی اصولی حیثیت

تفسیر قرآن میں اصولی اعتبار سے احادیث وروایات کی کیا حیثیت ہے؟ اس کی وضاحت مولانا فراہیؒ نے تفسیر نظام القرآن کے مقدمہ میں کی ہے۔ ذیل کے اقتباسات سے ان کی حیثیت کے بارے میں ان کا موقف واضح ہوجاتا ہے:

''مجھ پر یہ حقیقت واضح ہوئی کہ پہلی چیز جو قرآن کی تفسیر میں مرجع کا کام دے سکتی ہے وہ خود قرآن ہے۔ اس کے بعد نبی ﷺ اور آپ کے اصحاب کا فہم ہے۔ پس میں اللہ تعالی کا شکریہ ادا کرتا ہوں کہ مجھے سب سے زیادہ پسند وہی تفسیر ہے جو پیغمبر ﷺ اور صحابہ رضی اللہ عنہم سے منقول ہو''۔[۵]

''احادیث وروایات کے ذخیرہ سے صرف وہ چیزیں لینی چاہئیں جو نظمِ قرآن کی تائید کریں، نہ کہ اس کے تمام نظام کو درہم برہم کردیں۔''[۶]

''جو شخص قرآن مجید کو سمجھنا چاہتا ہے اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ روایات کے ذخیرہ میں سے ان روایات کو نہ لے جو اصل کو ڈھانے والی ہوں۔ بعض روایتیں ایسی ہیں کہ اگر ان کی تاویل نہ کی جائے تو ان کی زد براہ راست اصل پر پڑتی ہے اور ان سے سلسلۂ نظم درہم برہم ہوجاتا ہے''۔[۷]

''سب سے زیادہ تعجب ان لوگوں پر ہے جو ایسی روایتیں تک قبول

کرلیتے ہیں جو نصوصِ قرآن کی تکذیب کرتی ہیں۔ مثلاً حضرت ابراہیم کے جھوٹ بولنے کی روایت یا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف وحی قرآن پڑھ دینے کی روایت۔ اس طرح کی روایات کے بارے میں ہم کو نہایت محتاط ہونا چاہیے۔ صرف وہ روایتیں قبول کرنی چاہئیں جو قرآن کی تصدیق وتائید کریں۔''[۸]

''یہاں یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ قرآن اپنی تفسیر کے لیے ان فروع [یعنی احادیث، قوموں کے ثابت شدہ اور متفق علیہ واقعات اور گزشتہ انبیاء کے محفوظ صحیفے] کا محتاج نہیں ہے۔ وہ تمام کتابوں کے لیے خود مرکز و مرجع کی حیثیت رکھتا ہے اور جہاں کہیں اختلاف واقع ہو تو اسی کی روشنی جھگڑے کو چکانے والی بنے گی۔ لیکن اگر تم کو قرآن مجید کی تصدیق و تائید کی ضرورت ہو تو ان فروع کی مراجعت سے تمھارے ایمان و اطمینان میں اضافہ ہوگا''۔[۹]

''میرے نزدیک سب سے زیادہ بے خطر راہ یہ ہے کہ استنباط کی باگ قرآن مجید کے ہاتھ میں دے دی جائے، اس کا نظم وسیاق جس طرف اشارہ کرے اسی طرف چلنا چاہیے۔''[۱۰]

مذکورہ بالا اقتباسات کی روشنی میں تفسیری روایات کی اصولی حیثیت کے سلسلہ میں مولانا فراہیؒ کی درج ذیل آراء معلوم ہوتی ہیں:

۱۔ تفسیر قرآن میں مرجع کی حیثیت صرف قرآن ہی کو حاصل ہے۔ البتہ روایات کو تائید وتصدیق کے لیے پیش کیا جاسکتا ہے۔
۲۔ روایات سے وہی چیزیں لینی چاہئیں جو نظمِ قرآن کی تائید کریں۔
۳۔ ایسی روایات قبول نہیں کرنی چاہئیں جو نصوصِ قرآن کی تکذیب کرتی ہوں۔
۴۔ صرف وہ روایات قبول کرنی چاہئیں جو قرآن کی تصدیق وتائید کریں۔

۵۔ سب سے پسندیدہ تفسیر وہی ہے جو آں حضرت ﷺ اور صحابۂ کرامؓ سے منقول ہو۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ مولانا فراہیؒ فہم قرآن میں روایات سے استفادہ کے قائل نہیں ہیں۔ وہ قرآن کو براہ راست نظم اور سیاق سے سمجھتے ہیں، پھر جو مفہوم ان کی سمجھ میں آتا ہے، اس کے مطابق جو روایات ملتی ہیں انھیں قبول کر لیتے اور جو اس کے مطابق نہیں ہوتیں انھیں رد کر دیتے ہیں۔

یہ رائے جمہور علماء کی رائے کے برعکس ہے، کیوں کہ اس کے مطابق فہم قرآن میں صرف قرآن پر اکتفا کرنا صحیح نہیں، بلکہ سنت اور اقوال سلف سے بھی استفادہ ضروری ہے۔ مثال کے طور پر چند تصریحات حسب ذیل ہیں۔ امام شاطبیؒ فرماتے ہیں:

لاینبغی فی الاستنباط من القرآن الاقتصار علیه دون النظر فی شرحه وبیانه وهو السنة، لأنه اذا کان کلیاً وفیه أمور جلیّة کما فی شأن الصلاة والزکاة والحج والصوم ونحوها فلا محیص عن النظر فی بیانه، وبعد ذلک ینظر فی تفسیر السلف الصالح له ان اعوزته السنة، فانهم أعرف به من غیرهم والا فمطلق الفهم العربی لمن حصله یکفی فیما أعوز من ذلک، والله أعلم۔[۱۱]

(قرآن سے استنباط میں صرف اسی پر اکتفا کرنا اور اس کی شرح و بیان یعنی سنت کو نظر انداز کرنا مناسب نہیں۔ اس لیے کہ اسے کل کی حیثیت حاصل ہے اور اس میں عظیم امور کا بیان ہے، مثلاً نماز، زکوٰۃ، حج، روزہ وغیرہ۔ اس لیے اس کے بیان و شرح کا مطالعہ کرنے سے مفر نہیں۔ پھر اگر سنت سے اس کی تشریح نہ ہو سکے تو سلف صالح کی تفسیر کی طرف رجوع کیا جائے گا، اس لیے کہ وہ دوسروں کے مقابلے میں سنت کو زیادہ جاننے والے تھے۔ اگر سلف صالح کی تفسیر میں بھی نہ ملے تو مطلق عربی

زبان کا فہم کافی ہے۔)

مفسر طبریؒ فرماتے ہیں:

وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ (النحل:۴۴) وَمَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ (النحل:۶۴) فقد تبیّن ببیان الله جلّ ذکره أن ممّا أنزل الله من القرآن علی نبیه ﷺ ما لا یوصل الی علم تأویله الا ببیان الرسول ﷺ، وذلک تأویل جمیع ما فیه من وجوه أمره: واجبه وندبه وارشاده، وصنوف نهیه، ووظائف حقوقه وحدوده، ومبالغ فرائضه، ومقادیر اللازم بعض خلقه لبعض، وما أشبه ذلک من أحکام آیه، التی لم یدرک علمها الا ببیان رسول الله ﷺ لأمته، وهذا وجه لا یجوز لأحد القول فیه، الا ببیان رسول الله ﷺ له تأویله بنصّ منه علیه، أو بدلالة قد نصبها، دالّة أمته علی تأویله۔[۱۲]

(وانزلنا الیک الذکر .... ارشاد باری سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی پر جو قرآن نازل کیا ہے اس کے بعض حصوں کی تاویل صرف رسول کی تشریح ہی سے معلوم ہو سکتی ہے۔ اس میں وہ تمام چیزیں شامل ہیں جن میں وجوب یا استحباب کے درجے میں کوئی حکم دیا گیا ہے، یا منع کیا گیا ہے، یا حقوق وحدود بیان کیے گئے ہیں، یا فرائض یا بندوں کے باہمی معاملات کا تذکرہ ہے، وغیرہ۔ ان آیات کے احکام کا علم صرف رسول کے بیان سے ہی ہو سکتا ہے۔ اس سلسلہ میں کسی کے لیے جائز نہیں ہے کہ اپنی جانب سے ان کی تاویل کرے، بلکہ اس پر لازم ہے کہ وہ تشریح اختیار کرے جسے رسول اللہ ﷺ نے صراحت سے بیان کیا ہے، یا اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔)

مولانا فراہیؒ کی یہ رائے اس لیے بھی قابلِ قبول نہیں معلوم ہوتی، کیوں کہ قرآن کے نظم اور سیاق کو پیشِ نظر رکھ کر متعین کیا جانے والا مفہوم قطعی نہیں ہوسکتا۔ اگر ایسا ہوتا تو مولانا فراہیؒ اور مولانا امین احسن اصلاحیؒ کے استنباطات میں کوئی اختلاف نہ ہوتا، اس لیے کہ دونوں نظم اور سیاق کو پیش نظر رکھ کر ہی آیات کا مفہوم متعین کرتے ہیں۔ اس کے باوجود ان آیات کی ایک لمبی فہرست ہے جن کی تفسیر میں دونوں کا اختلاف ہے۔[۱۳] اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نظم وسیاق کے ذریعے آیات کی تفسیر میں ذاتی رجحانات شامل ہوجاتے ہیں۔ پھر اس بات کا کیا ثبوت ہوگا کہ مفسّر نے نظم اور سیاق کو پیش نظر رکھ کر آیت کا جو مفہوم متعین کیا ہے وہی صحیح ہے اور جو روایات اس کے برعکس ہیں وہ ضعیف، نا قابلِ قبول اور محض واہمہ ہیں۔

آیات کی تصدیق وتائید روایات سے

تفسیری روایات کی اسی اصولی حیثیت کو پیشِ نظر رکھ کر مولانا فراہیؒ نے متعدد مقامات پر آیات کے مفہوم کی تصدیق وتائید میں روایات پیش کی ہیں۔ ساتھ ہی یہ بھی صراحت کی ہے کہ ان روایات کا استنباط کن آیات سے کیا گیا ہے؟ چند مثالیں درج ذیل ہیں:

۱۔ آیت ''وَفِیٓ أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّآئِلِ وَالْمَحْرُوم'' (الذاریات:۱۹) کی تفسیر میں فرماتے ہیں:

''قتادہ اس کی تفسیر میں فرماتے ہیں: ''یعنی وہ مسکین جو لوگوں کے سامنے ہاتھ نہ پھیلائے''۔ زہری فرماتے ہیں کہ ''محروم کے معنٰی خوددار کے ہیں'' ان حضرات کی نظر غالباً اس آیت پر ہے: لِلْفُقَرَاءِ الَّذِيْنَ أُحْصِرُواْ فِیْ سَبِيْلِ اللّٰهِ لاَ يَسْتَطِيْعُونَ ضَرْباً فِی الأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاء مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُم بِسِيْمَاهُمْ لاَ يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافاً. (البقرۃ:۲۷۳)[۱۴]

۲۔ آیت ''ظِلٍّ ذِیْ ثَلاَثِ شُعَبٍ'' (المرسلات:۳۰) کی تفسیر میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی یہ روایت نقل کی ہے:

''ابوعبداللہ جدلی فرماتے ہیں: عبداللہ بن عمرؓ نے کہا کہ کتاب میں ہم پاتے ہیں کہ قیامت کے دن جہنم سے ایک گردن نمودار ہوگی اور جب وہ لوگوں کے سامنے آئے گی تو کہے گی: اے لوگو! میں تین قسم کے لوگوں کے پاس بھیجی گئی ہوں: خدا کا شریک ٹھہرانے والا، جبار وسرکش اور متمرّد شیطان (ابن ابی حاتم) مجھے خیال ہوتا ہے کہ یہاں عبداللہ بن عمرؓ نے جن تین جماعتوں کا ذکر فرمایا ہے وہ آیتِ ذیل سے اخذ کرکے فرمایا ہے: أَلْقِيَا فِیْ جَهَنَّمَ كُلَّ كَفَّارٍ عَنِيْدٍ. مَّنَّاعٍ لِّلْخَيْرِ مُعْتَدٍ مُّرِيْبٍ. الَّذِیْ جَعَلَ مَعَ اللّٰهِ إِلٰهاً آخَرَ. (ق:۲۴-۲۶)''[۱۵]

۳۔ سورۂ کوثر میں آیت:۳ ''إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ'' کی تشریح کرتے ہوئے سورہ کی شانِ نزول کی طرف یوں اشارہ کرتے ہیں:

''مدینہ ہجرت کے بعد قریش کو خیال ہوا کہ آں حضرت ﷺ نے رشتۂ رحم کاٹ کر ایک طرف عرب کے معزز ترین خاندان کی تمام عظمتوں اور حمایتوں سے اپنے کو محروم کرلیا، دوسری طرف تولیتِ کعبہ کی عزت و سعادت بھی اپنے ہی ہاتھوں برباد کردی۔ اس طرح آپ کی حیثیت شاخِ بریدہ کی ہوگئی۔ اس آیت کے ذریعے ان کے خیال کی تردید کی گئی۔''

پھر فرماتے ہیں:

''لغت اور نظمِ کلام کے علاوہ روایات سے بھی اس مطلب کی تائید ہوتی ہے''۔[۱۶]

تفسیری روایات میں سند کی اہمیت؟

مولانا فراہیؒ نے تفسیری روایات پر اپنی تنقیدوں کے دوران جابجا ایسی تصریحات کی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک سند کی بہت اہمیت ہے اور وہ

روایات کو اس لیے قبول نہیں کرتے، کیوں کہ ان کی سندیں نہایت ضعیف ہوتی ہیں۔ مثلاً:

۱۔ سورۂ عبس کی شانِ نزول کے سلسلہ میں حضرت عائشہؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت انسؓ، ضحاکؒ اور ابو مالکؒ وغیرہ سے جو روایات مروی ہیں ان میں ہے کہ حضرت ابن ام مکتومؓ نے آں حضرت ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر، جب کہ آپ ﷺ کچھ کفار سرداروں سے محوِ گفتگو تھے، قرآن کی تعلیم دینے کی درخواست کی۔ ان روایات کو بیان کرنے کے بعد مولانا لکھتے ہیں:

''ان تمام روایات پر غور کرنے سے ایک امر واضح ہے کہ یہ سب روایتیں ایسے لوگوں سے مروی ہیں جن میں سے کوئی بھی شریکِ واقعہ نہیں تھا۔ پس اگر ان کی صحت تسلیم بھی کر لی جائے تو بھی ان کی نوعیت استنباط کی ہوگی، خبر کی نہ ہوگی۔ پھر ان میں باہم اس قدر اختلاف ہے کہ ان کی حیثیت صرف اوہام کی رہ جاتی ہے۔ واہمہ نے ایک تاویل اختراع کی اور جھٹ اس کے لیے ایک قصہ کا جامہ تراش لیا گیا اور اس کی نسبت ان لوگوں کی طرف کر دی گئی جن کو اس سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ باعتبار سند یہ تمام روایتیں نہایت ضعیف ہیں، ان میں سے ایک روایت بھی قابل اعتماد نہیں''۔[۱۷]

۲۔ واقعۂ ابرہہ سے متعلق لکھتے ہیں:

''ابرہہ کے حملے کی وجہ یہ بتائی گئی ہے کہ وہ عربوں سے ناراض ہو گیا تھا، اس وجہ سے اس نے مکہ پر حملہ کر دیا۔ لیکن حملہ کے اس سبب اور اہل مکہ کے فرار اور ابرہہ و عبد المطلب کی گفتگو سے متعلق جو حالات و واقعات بیان کیے گئے ہیں سب یک قلم بے بنیاد ہیں، از روئے سند ان میں سے ایک روایت بھی قابلِ اعتماد نہیں ہے۔ یہ تمام روایات ابن اسحاق پر ختم ہوتی ہیں اور اہل فن کے نزدیک یہ امر طے شدہ ہے کہ وہ یہود اور غیر ثقہ راویوں سے روایت کرتے ہیں، نیز دوسری روایات

سے بھی ان کی تردید ہوتی ہے۔[۱۸]

۳۔ لفظ 'ابا' کی لغوی تشریح کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

''پس یہ بات کسی طرح صحیح نہیں ہو سکتی کہ حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ، جیسا کہ بعض روایتوں سے معلوم ہوتا ہے، اس لفظ سے ناواقف تھے۔ اس روایت کا پہلا حصہ منقطع ہے اور دوسرا حصہ مضطرب''۔[۱۹]

۴۔ واقعۂ ذبح کے سلسلہ میں فرماتے ہیں:

''یہ قطعی ہے کہ اس باب میں جو روایات منقول ہیں ان کا صحت کے ساتھ مرفوع ہونا ثابت نہیں ہے۔[۲۰]

۵۔ تفسیر سورۂ فیل میں رمی جمار کا تذکرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''صحیح روایات میں سنتِ رمی جمرہ کی اصل کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ اگر اس کے متعلق کوئی بات صحیح روایات سے ثابت ہوتی تو اس سے بڑھ کر کیا بات ہو سکتی تھی، لیکن جہاں تک ہم کو معلوم ہے اس کے متعلق کوئی صحیح روایت موجود نہیں ہے، اس وجہ سے اس کے معاملہ میں ہر قسم کی روایات پر اعتماد کر لینا کسی طرح صحیح نہیں ہے۔''[۲۱]

ان اقتباسات سے یہ تاثر ملتا ہے کہ مولانا فراہیؒ نے تفسیری روایات کی قبولیت کے سلسلہ میں سند کو نظر انداز نہیں کیا ہے، بلکہ وہ ان کی صحت و ضعف کو درایت کے ساتھ ساتھ روایت پر بھی پرکھتے ہیں اور یہ وہی طریقہ ہے جس پر علمائے متقدمین بھی گام زن تھے۔ لیکن ساتھ ہی یہ بھی حقیقت ہے کہ مولانا فراہیؒ نے اس اصول کو عملاً نہیں برتا ہے۔ ان کے نزدیک روایات کی جانچ کا پیمانہ صرف درایت ہے، جیسا کہ 'تفسیری روایات کی اصولی حیثیت' میں گزرا۔ اس سلسلہ کی چند مثالیں ملاحظہ ہوں:

۱۔ واقعۂ اصحاب الفیل کے متعلق فرماتے ہیں:

''اصحاب الفیل کا واقعہ اجمالاً اور تفصیلاً دونوں طریقہ سے بیان کیا گیا ہے۔ اجمالاً تو خود قرآن مجید نے بیان کر دیا ہے اور اس کی تفصیلی شکل وہ ہے جو

مختلف قسم کی صحیح وضعیف روایات سے اخذ کر کے تفسیروں میں پیش کی گئی ہے۔ مفسرین عموماً قصہ کی تمام تفصیلات روایات سے اخذ کر کے بیان کرتے ہیں اور ضعیف وقوی روایات میں کوئی فرق نہیں کرتے۔ یہ شکل مضر اور عموماً صحیح تاویل تک پہنچنے میں مانع ہوتی ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ واقعہ کی اصلی شکل، روایات سے بالکل الگ کر کے دیکھی جائے۔ اس کے بعد روایات پر نظر ڈالی جائے اور کم زور روایات کو صحیح روایات سے چھانٹ کر الگ کیا جائے۔'' ۲۲

گویا روایات سے بالکل الگ ہو کر واقعہ کی جو اصلی شکل نظر آئے، جو روایات اس کے مطابق ہوں وہ صحیح ہوں گی اور جو اس سے متعارض ہوں وہ ضعیف ہوں گی۔

۲۔ آیت 'فَقَدْ صَغَتْ قُلُوْبُکُمَا' (التحریم:۴) پر بحث کرنے کے بعد اس کی شانِ نزول میں حضرت ابن عباسؓ سے منسوب روایت سے متعلق فرماتے ہیں:

''نہیں معلوم یک سر جھوٹی روایات پر بھروسہ کر کے، جو حضرت ابن عباسؓ کی طرف منسوب کی جاتی ہیں، حالاں کہ ان کا دامن ان سے پاک ہے، لوگوں نے لفظ کے ٹھیک معنی اور کلام کے صحیح مدعا سے اعراض کیوں جائز سمجھا؟'' ۲۳

یہاں بھی مولانا فراہیؒ نے روایت کو محض درایۃً 'جھوٹی' قرار دیا ہے۔ حالاں کہ اس کے بعض حصوں کو وہ صحیح مانتے ہیں اور اسی بنیاد پر 'تَتُوبَا' کا فاعل حضرت عائشہؓ اور حضرت حفصہؓ کو قرار دیتے ہیں اور اسی بنیاد پر انھوں نے حضرت عمرؓ کے بعض اقوال نقل کیے ہیں۔ ۲۴

۳۔ لفظ 'اَبًّا' کے ذیل میں یہ تو لکھتے ہیں کہ "اس روایت کا پہلا حصہ منقطع ہے اور دوسرا حصہ مضطرب''، لیکن انقطاع واضطراب کی کوئی وضاحت نہیں کرتے، بلکہ اس کے بعد جتنے وجوہِ ضعف بیان کرتے ہیں سب درایت سے متعلق ہیں۔ ۲۵

۴۔ حضرت ابن ام مکتومؓ کے حضورؐ کی خدمت میں حاضر ہو کر تعلیم سیکھنے

کی درخواست کرنے سے متعلق متعدد روایات نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ ''باعتبار سند یہ روایتیں انتہائی ضعیف ہیں''، لیکن ان میں کیا ضعف ہے اس کی وضاحت بالکل نہیں کرتے۔

قبولیتِ روایات کی شرائط

کسی آیت کی تفسیر میں اگر متعدد روایات ہوں تو ان میں سے کس کو قبول کیا جائے اور کس کو ترک کیا جائے؟ یا ان میں ترجیح یا تطبیق کی کیا صورت ہو؟ اس سلسلہ میں بھی مولانا فراہیؒ نے متعدد تصریحات کی ہیں۔ درج ذیل اقتباسات سے ان کی وضاحت ہوتی ہے:

۱۔ سورۂ فیل کے ضمن میں 'طیر' سے متعلق دو قسم کے بیانات ذکر کر کے لکھتے ہیں:

''اب ہم دونوں قسم کی روایتیں تفسیر ابن جریر سے نقل کرتے ہیں۔ ہم نے صرف اسی کتاب پر اکتفا کیا ہے اور قصداً ایسی کتابوں کو نظر انداز کر دیا ہے جن میں بغیر کسی جرح وتنقید کے ضعیف وموضوع روایات بھر دی گئی ہیں۔ ۲۶

۲۔ فَمَا یُکَذِّبُکَ بَعْدُ بِالدِّیْنِ (التین:۷) کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

''اس آیت کی تاویل میں دو قول ہیں:

اس کا مخاطب انسان ہے۔ یہ تاویل مجاہد کی ہے۔ زمخشری نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔

اس کا مخاطب آں حضرت ﷺ ہیں۔ یہ قول فراء کا ہے۔

سیاق اور حسن نظم سے اقرب تاویل وہی ہے جو مجاہد نے اختیار کی ہے۔ ۲۷

۳۔ ابولہب کی بیوی کے لیے قرآن میں ''حَمَّالَةَ الْحَطَبِ'' (لہب:۴) آیا ہے۔ اس کی تفسیر میں متعدد روایات وارد ہیں۔ مولانا فراہیؒ نے ان پر یوں محاکمہ کیا ہے:

''مطلب یہ کہ ابولہب کی بیوی بھڑکتی آگ میں پڑے گی اور اس وقت اس کی حالت ایندھن ڈھونے والی لونڈی کی سی ہوگی۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ دنیا میں ایندھن ڈھوتی تھی۔ یہ تاویل نہ صرف بعید، بلکہ بالکل غلط ہے۔ بعض لوگوں نے ایک دوسرا مذہب اختیار کیا۔ وہ کہتے ہیں کہ ابولہب کی بیوی چغل خور تھی۔ اس بُری عادت کو حمالة الحطب سے بہ طریق کنایہ ظاہر کیا گیا ہے۔ لیکن جب کلام کو حسنِ تاویل کے ساتھ ظاہر پر محمول کرنا ممکن ہو تو مجازی معنیٰ لینے کی کوئی ضرورت نہیں ہے...... اسی طرح بعض لوگوں نے کہا ہے کہ وہ محمد ﷺ اور آپ کے صحابہ کے راستے میں کانٹے بچھاتی تھی، اس وجہ سے اس کو حمالة الحطب کہا گیا۔ ابن جریر کا یہی مذہب ہے، لیکن یہ تاویل بھی بہت بعید از قیاس ہے، راستہ میں کانٹے بچھانے والے کو حامل الحطب کہنا کسی طرح صحیح نہیں ہے۔'' ۲۸

مذکورہ بالا اقتباسات سے مولانا فراہیؒ کے نزدیک قبولیتِ روایات کی درج ذیل شرائط اور اصول معلوم ہوتے ہیں:

١۔ ضعیف و موضوع روایات سے اجتناب کیا جائے۔

٢۔ وہ تاویل اختیار کی جائے جو سیاق اور حسنِ نظم سے اقرب ہو۔

٣۔ وہ تاویل قبول نہ کی جائے جو بداہۃً بعید اور بالکل غلط ہو۔

٤۔ کلام کو حسنِ تاویل کے ساتھ ظاہر پر محمول کرنا ممکن ہو تو مجازی معنیٰ لینے کی ضرورت نہیں۔

٥۔ وہ روایت قبول نہ کی جائے جو از روئے لغت صحیح نہ ہو۔

٦۔ مختلف روایات میں اگر تطبیق دی جا سکتی ہو تو بہتر ہے۔

اصول کی حد تک قبولیتِ روایات کے سلسلہ میں یہ نکات اہم ہیں۔ قدیم مفسرین نے بھی ان کی رعایت کی ہے۔

مختلف روایات میں تطبیق کی بہترین مثال 'کوثر' کی تاویل ہے جو مولانا فراہیؒ نے اختیار کی ہے۔ انھوں نے پہلے 'کوثر' کے سلسلہ میں سلف کے اقوال بیان کیے ہیں، پھر بتایا ہے کہ ان سب کا مرجع ایک جامع حقیقت ہے اور یہ کہ ''تمام اقوال کے جائزہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس سلسلہ میں صرف دو مذہب ہیں۔ ایک یہ کہ کوثر سے کوئی خاص چیز مراد لی جائے، یعنی حوضِ محشر، نہرِ جنّت یا حکمت یا قرآن وغیرہ۔ دوسرا مذہب یہ کہ یہ عام ہے۔ ہر چیز، جس میں خیر کثیر ہو، اس میں داخل ہے''۔ ۲۹ پھر فرماتے ہیں کہ ''بعض لوگوں نے دونوں اقوال میں تطبیق کی کوشش کی ہے۔ مثال کے طور پر سعید بن جبیر کا قول پیش کیا ہے جسے بخاری نے نقل کیا ہے۔'' ۳۰ پھر فرماتے ہیں:

''اب اگر قرآن اور حدیث کے درمیان کامل تطبیق کے لیے یہ کہا جائے کہ جو کوثر اللہ تعالیٰ نے اپنے پیغمبر ﷺ کو دنیا میں عطا فرمایا ہے وہی اپنی حقیقی شکل میں موقف کا حوض اور جنت کی نہر ہے تو یہ تطبیق زیادہ بہتر ہوگی اور بہ اعتبار تاویل بھی یہ تاویل زیادہ مناسب اور خوب صورت ہے''۔ ۳۱

اس کے بعد انھوں نے چند اشارات میں کوثر، جنت اور خانۂ کعبہ میں مختلف اعتبارات سے مشابہت دکھاتے ہوئے لکھا ہے کہ کوثر خانۂ کعبہ اور اس کا ماحول ہے اور جنت کی نہر کوثر خانۂ کعبہ اور اس کے ماحول کی روحانیت کی تصویر ہے۔ فرماتے ہیں:

''معراج میں جو نہرِ کوثر آں حضرت ﷺ کو مشاہدہ کرائی گئی تھی اس کی صفات پر جو شخص بھی غور کرے گا اس پر یہ حقیقت منکشف ہو جائے گی کہ نہرِ کوثر درحقیقت کعبہ اور اس کے ماحول کی روحانی مثال ہے''۔ ۳۲

مولانا فراہیؒ نے خانۂ کعبہ کو کوثر کی حقیقی صورت اور نہرِ کوثر کو اس کی روحانی مثال قرار دیا ہے۔ یہ صحیح نہیں۔ بلکہ نہرِ کوثر کو حقیقت قرار دینا چاہیے، کیوں کہ صحیح احادیث میں صراحت کے ساتھ آں حضرت ﷺ نے اسی کو کوثر کا مصداق قرار دیا ہے۔ اور چوں کہ خانۂ کعبہ کو اس سے یک گونہ مشابہت ہے، جس کا علم استنباط سے ہوا ہے، اس لیے اسے دنیا میں نہرِ کوثر کا پرتو قرار دینا چاہیے۔

شانِ نزول کی روایات کا مقام

شانِ نزول کی جو روایات ملتی ہیں ان کے سلسلہ میں مولانا فراہیؒ کا ایک خاص موقف ہے۔اس لیے ان پر بحث سے قبل یہ جان لینا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ شانِ نزول سے مولانا کی مراد کیا ہے؟ فرماتے ہیں:

”شانِ نزول کا مطلب، جیسا کہ بعض لوگوں نے غلطی سے سمجھا ہے، یہ نہیں ہے کہ وہ کسی آیت یا سورہ کے نزول کا سبب ہوتا ہے، بلکہ اس سے مراد لوگوں کی وہ حالت وکیفیت ہوتی ہے جس پر وہ کلام برسرِ موقع حاوی ہوتا ہے۔کوئی سورہ ایسی نہیں ہے جس میں کسی خاص امر یا چند خاص امور کو مدِّ نظر رکھے بغیر کلام کیا گیا ہو اور وہ امر یا امور، جن کو کسی سورہ میں مدِّ نظر رکھا جاتا ہے، اس سورہ کے مرکزی مضمون کے تحت ہوتے ہیں، لہٰذا اگر تم کو شانِ نزول معلوم کرنی ہو تو اس کو خود سورہ سے معلوم کرو، کیوں کہ کلام کا اپنے موقع ومحل کے مناسب ہونا ضروری ہے۔“ ۳۳؎

”شانِ نزول خود قرآن کے اندر سے اخذ کرنی چاہیے اور احادیث و روایات کے ذخیرہ میں سے صرف وہ چیزیں لینی چاہئیں جو نظمِ قرآن کی تائید کریں، نہ کہ اس کے تمام نظام کو درہم برہم کردیں۔پھر سب سے زیادہ لائقِ اہتمام وہ شانِ نزول ہے جو خود نظمِ قرآن سے مترشح ہو رہی ہے۔اس کو پوری مضبوطی سے پکڑو۔کیوں کہ جب کوئی حکمِ عام کسی خاص حالت وصورت میں نازل ہوتا ہے تو وہ حالت وصورت اس حکم کی حکمت وعلّت کی طرف اشارہ کرتی ہے“۔ ۳۴؎

اسی اہمیت کے پیشِ نظر مولانا فراہیؒ اسباب النزول‘ کے موضوع پر ایک کتاب تصنیف کرنا چاہتے تھے، جو پایۂ تکمیل کو نہ پہنچ سکی، لیکن اس کے ناتمام حصّوں سے ان کا

نقطۂ نظر مزید واضح ہوتا ہے۔اس کی ابتداء میں مولانا نے تحریر کیا ہے کہ غلط اسبابِ نزول قرآن کے معنی، نظم اور فہم تینوں پر اثر انداز ہوتے ہیں:

” السبب الباطل رُبمايغيّر المعنٰى ويبطله، وقدحفظ الله كتابه وأيس المتطلبين عن تحريفه ،فلم يجدوا سبيلاًالى الاضلال الاباختلاف القصص وضمّهابمواقع نزول الآيات، ولذلک أمثلة كثيرة والقرآن نفسه يبطلهافانه آخر الوحي ......

السبب الباطل حجاب عظيم على النظم القرآني، فان القصص الباطلة كثيراً تخالف نظم القرآن. كان القرآن نفسه يكذّب الكاذبين ،ولعلّ اللّه صرّفهم عن قول يلتئم بالقرآن، وبذلک نبّه الراسخين في العلم على مايلقيه الشيطان من زخرف القول ،فالذی يتشبّث بمحكم القرآن وبنظمه لايزعزعه القصص الباطلة التی سمّوهاأسباب النزول تسمية باطلة ......

الأسباب الباطلة سدّ دون فهم القرآن، فان ضعفاء العقول زعموا أن الروايات الضعيفة أوثق في مجرّد الرأی، فيتركون مايفهم من ظاهر القرآن ويقبلون ماهو أضعف روايةً ودرايةً “ ۳۵؎

(غلط سببِ نزول سے بسا اوقات قرآن کا معنٰی بدل جاتا ہے اور اس میں خبط واقع ہو جاتا ہے۔اللہ تعالٰی نے اپنی کتاب کو محفوظ رکھا ہے اور اس میں تحریف چاہنے والوں کو مایوس کر دیا ہے۔چناں چہ انھوں نے اس میں گم راہی داخل کرنے کی اس کے علاوہ کوئی صورت نہ پائی کہ مختلف قصے گھڑ کر آیات کے مواقعِ نزول کے نام سے شامل کر دیں۔

اس کی بہت سی مثالیں ہیں۔قرآن جوآخری وحی ہے اس کا ابطال کرتا ہے۔غلط سببِ نزول نظمِ قرآن کا حجاب ہے، کیوں کہ بے بنیاد قصے اکثرنظمِ قرآن کے خلاف ہوتے ہیں۔قرآن خودجھوٹ بولنے والوں کی تکذیب کرتا ہے۔شایداللہ تعالی نے انھیں قرآن کے مناسبِ حال کلام سے پھیردیا۔اسی لیے راسخین فی العلم کوان اقوال سے متنبہ کیا ہے جوشیطان دلوں میں ڈال دیتا ہے۔جو شخص قرآن کی محکم باتوں کو اور اس کے نظم کومضبوطی سے پکڑ لیتا ہے اسے وہ جھوٹے قصے راہ راست سے نہیں ہٹا سکتے جنھیں لوگوں نے غلط طریقے پر اسبابِ نزول کا نام دیا ہے۔غلط اسبابِ نزول فہمِ قرآن کی راہ میں رکاوٹ ہیں۔کم زور عقلوں کے لوگ کہتے ہیں کہ ضعیف روایات مجرد رائے کے مقابلہ میں زیادہ قوی ہوتی ہیں، چناں چہ وہ ان چیزوں کوترک کردیتے ہیں جو ظاہرِ قرآن سے سمجھ میں آتی ہیں اوران چیزوں کواختیار کرلیتے ہیں جوروایت اوردرایت دونوں لحاظ سے نہایت ضعیف ہوتی ہیں۔)

یہی وجہ ہے کہ مولانا فراہیؒ شانِ نزول کے سلسلہ میں مروی روایات کوکوئی اہمیت نہیں دیتے، بلکہ انھیں وہ 'سلف کے قیاسات' قرار دیتے ہیں:

''چوں کہ آیت کے مصداق کے بارے میں سلف کے قیاسات کولوگ بالعموم خبرو روایت کی حیثیت دے دیتے ہیں، اس وجہ سے اتنی مختلف اور متضاد روایات جمع ہوجاتی ہیں کہ ان کے انبار میں اصل حقیقت بالکل کھوجاتی ہے:

شُد پریشاں خواب من از کثرت تعبیرہا

پھرمزید ستم یہ ہوتا ہے کہ اس انبار میں ملحدین کے وساوس بھی شامل ہوکرانڈے بچے دے دیتے ہیں''۔۳۶

شانِ نزول سے متعلق تفسیری روایات کونظر انداز کرنے کی چند مثالیں

ملاحظہ ہوں:

ا۔ روایات میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالعموم ہرروزعصر کے بعدتمام ازواجِ مطہرات کے یہاں تشریف لے جایا کرتے تھے۔ایک موقع پر ایسا ہوا کہ آپؐ حضرت زینب بنت جحشؓ کے یہاں جاکر کچھ زیادہ دیر تک بیٹھنے لگے، کیوں کہ ان کے یہاں کہیں سے شہد آیا تھا اور حضورکوشیریں چیز بہت پسندتھی۔اس لیے آپ ان کے یہاں شہد کا شربت نوش فرماتے تھے۔حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ مجھ کواس پر رشک لاحق ہوا اور میں نے حضرت حفصہؓ، حضرت سودہؓ اورحضرت صفیہؓ سے مل کر یہ طے کیا کہ ہم میں سے جس کے پاس بھی آپ آئیں وہ آپؐ سے یہ کہے کہ آپ کے منہ سے مغافیر کی بوآتی ہے...... جب متعدد بیویوں نے آپ سے یہ کہا تو آپ نے عہد کرلیا کہ اب یہ شہد استعمال نہیں فرمائیں گے۔۳۷

مولانا فراہیؒ روایات کا اتنا حصہ توقبول کرلیتے ہیں کہ آپؐ نے شہد نوش کرنا ترک کردیا تھا، مگر بقیہ حصہ نظر انداز کرتے ہوئے اس کا سبب صرف یہ بتاتے ہیں کہ آپؐ کی بعض ازواج کوشہد نامرغوب تھا، اس لیے آپؐ نے ان کی خوشی کے لیے اسے ترک کردیا تھا۔فرماتے ہیں:

''عورتیں اپنے ضعف اور ذکاوتِ حس کی وجہ سے، اکثر ایسا ہوتا ہے کہ بعض کھانے کی چیزیں ناپسند کرتی ہیں۔یہ عام نسوانی فطرت امہات المومنین میں بھی موجودتھی۔ان میں سے کسی کسی کوبعض چیزیں طبعاً نامرغوب تھیں۔ہوسکتا ہے کہ کسی کوشہد (جیسا کہ روایت میں وارد ہوا ہے) ناپسند رہا ہو۔بالخصوص شہد کی بعض قسمیں اپنی بُو اور مزے کی تلخی کی وجہ سے ایسی ہوتی بھی ہیں کہ ہر شخص ان کو پسند نہیں کرسکتا۔ آں حضرتؐ کوشہد بہت مرغوب تھا، لیکن جب آپؐ کومعلوم ہوا کہ آپ کی ازواج میں سے بعض کوناپسند ہے توآپؐ نے ترک فرمادیا''۔۳۸

حالاں کہ اس روایت میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو بداہۃً غلط ہو۔حضرت

عائشہؓ کی طرف سے جو کچھ مظاہرہ ہوا وہ دوسری بیوی کے شوہر سے زیادہ قریب ہوتے محسوس کر کے محض رشک کا ایک اظہار تھا، اور یہ ایک فطری بات تھی۔

۲۔ روایات میں ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ کو دعوتِ عام پیش کرنے کا حکم دیا گیا اور قرآن مجید میں یہ ہدایت نازل ہوئی ''وَاَنْذِرْ عَشِیْرَتَکَ الْاَقْرَبِیْنَ'' (الشعراء:۲۱۴) تو آپؐ نے صبح سویرے کوہِ صفا پر چڑھ کر بلند آواز سے پکارا ''یاصباحاہ'' یہ آواز سن کر قریش کے تمام خاندانوں کے لوگ جمع ہو گئے۔ آپؐ نے انھیں مخاطب کر کے فرمایا: اگر تمھیں یہ بتاؤں کہ پہاڑ کے پیچھے ایک لشکر تم پر حملہ کرنے کے لیے تیار ہے تو تم میری بات سچ مانو گے؟ لوگوں نے کہا: ہاں، ہمیں کبھی تم سے جھوٹ سننے کا تجربہ نہیں ہوا ہے۔ تب آپؐ نے فرمایا: تو میں تمھیں خبردار کرتا ہوں کہ آگے سخت عذاب آرہا ہے۔ اس پر ابولہب نے کہا: تبّالک، ألهذا جمعتنا. (تمہارا برا ہو، کیا اسی لیے ہمیں اکٹھا کیا تھا) اس پر یہ سورہ نازل ہوئی۔[۳۹]

مولانا فراہی اس روایت کو تو صحیح مانتے ہیں، اسی لیے انھوں نے اسے نقل بھی کیا ہے، لیکن اسے سورۂ لہب کی شانِ نزول نہیں مانتے۔ فرماتے ہیں:

''عام خیال ہے کہ ابولہب نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو مخاطب کر کے کہا تھا: تبّالک، ألهذا دعوتنا. اس کے جواب میں خداوند تعالیٰ نے ابولہب اور اس کی بیوی کی مذمت میں یہ سورہ اُتاری، کہ محمد ﷺ کو ابولہب کی گستاخی سے جو رنج پہنچا تھا وہ رفع ہو جائے۔ لیکن صحیح تاویل روشن ہو جانے کے بعد کوئی وجہ نہیں کہ ہم اس رائے کو قبول کریں''۔[۴۰]

یہاں یہ واضح رہے کہ مولانا فراہیؒ نے اس روایت کے تعلق سے جو یہ عام خیال نقل فرمایا ہے کہ ''یہ سورہ مذمت میں اُتری کہ محمد ﷺ کو ابولہب کی گستاخی سے جو رنج پہنچا تھا وہ رفع ہو جائے'' یہ روایت کا جز نہیں ہے۔ روایت میں صرف یہ ہے کہ مذکورہ واقعہ کے بعد اس سورت کا نزول ہوا۔ اور مفسرین نے صراحت کی ہے ''صحابہ و تابعین کا معروف طریقہ ہے کہ جب وہ کہتے ہیں ''فلاں آیت فلاں بارہ میں نازل ہوئی'' تو اس کا

مطلب یہ ہوا کرتا ہے کہ وہ آیت اس حکم پر مشتمل ہے، یہ مطلب نہیں ہوتا ہے کہ بعینہ وہ بات اس آیت کے نزول کا سبب ہے''۔[۴۱]

۳۔ سورۂ عبس کی ابتدائی آیات کی شانِ نزول کے سلسلہ میں مروی روایات کی تضعیف کرتے ہوئے مولانا فرماتے ہیں:

''آں حضرت ﷺ کو بالکل علم نہیں تھا کہ ابن ام مکتومؓ اس وقت تعلیم و تزکیہ کا کوئی مقصد لے کر آئے ہیں۔ آپ کو جو چیز ناگوار ہوئی وہ محض ان کا اس وقت آنا تھا اور اس کا باعث وہی خیال تھا جو اوپر بیان ہوا۔ باقی رہی یہ بات کہ ابن ام مکتومؓ نے آں حضرتؐ سے تعلیمِ قرآن کی درخواست کی تھی اور آپ نے اعراض فرمایا تو یہ بات ازروئے روایت بھی ثابت نہیں ہے اور ازروئے قرآن تو اس کا جو حال ہے وہ نمایاں ہی ہے''۔[۴۲]

جن روایات سے حضرت ابن مکتومؓ کے آں حضرت ﷺ سے تعلیم قرآن کی درخواست کرنے کے بارے میں علم ہوتا ہے ان کی وجہِ ضعف کی طرف مولانا نے کوئی اشارہ نہیں کیا۔ بہ ہر کیف اگر ابن ام مکتومؓ نے تعلیمِ قرآن کی خواہش کا اظہار صراحۃً نہ بھی کیا ہو تو ان کا حضور ﷺ کی خدمت میں آنا خود اس بات کی علامت تھا کہ وہ آپؐ سے کچھ سیکھنا چاہتے ہیں۔ اور چوں کہ آں حضرت ﷺ کو ان کا اس وقت آنا بعض دینی مصالح کے پیشِ نظر ناگوار گزرا (جس کا تذکرہ مولانا نے بھی کیا ہے) اس لیے آپ کو تنبیہ کردی گئی۔

جس طرح مولانا فراہیؒ شانِ نزول کے سلسلہ کی روایات کو کوئی اہمیت نہیں دیتے اسی طرح ان روایات کو بھی قبول نہیں کرتے جو آیات کے زمانۂ نزول کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔ مثلاً سورۂ لہب کے زمانۂ نزول سے متعلق فرماتے ہیں:

''جو لوگ اس سورہ کے زمانۂ نزول میں موجود تھے ان سے اس کے زمانۂ نزول کے متعلق کوئی روایت ہم تک نہیں پہنچی ہے۔ البتہ بعض علماء نے قرائن و حالات اور سورہ کے سیاق و سباق سے استنباط کر کے یہ رائے قائم کی ہے کہ یہ مکہ میں اُتری ہے۔ غالباً اس خیال کی بنیاد یہ ہے کہ یہ

لوگ اس کو ابولہب کی سخت کلامی کا جواب سمجھتے ہیں''۔۴۳؎

اس سورہ کا زمانۂ نزول مکّی دور کا ابتدائی زمانہ قرار دینا تو صحیح نہیں، جیسا کہ عموماً مفسرین نے کہا ہے، لیکن اسے مدنی کہنا بھی قرین قیاس نہیں ہے۔ بلکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس سورہ کا نزول مکی دور کے اس زمانے میں ہوا ہوگا جب ابولہب حضور کی عداوت میں حد سے تجاوز کر گیا تھا، اس کا رویہ اسلام کی راہ میں بڑی رکاوٹ بن گیا تھا اور اس کی ہدایت کی ساری امیدیں ختم ہو گئی تھیں۔

اسی طرح سورۂ کوثر کے زمانۂ نزول کے سلسلہ میں مولانا فرماتے ہیں:

''قیاس یہ ہے کہ یا تو یہ سورہ فتحِ مکہ سے پہلے نازل ہوئی ہے، یا پہلی فتح یعنی صلحِ حدیبیہ کے دن نازل ہوئی۔ روایات سے بھی ہمارے اس قیاس کی تائید ہوتی ہے۔ سعید بن جُبیر سے روایت ہے: فَصَلِّ لِرَبِّکَ وَانْحَر والی آیت حدیبیہ کے دن نازل ہوئی (تفسیر ابن جریر) امام سیوطی نے یہ حدیث نقل کر کے لکھا ہے کہ ''اس میں سخت غرابت ہے'' لیکن اس غرابت کی وجہ انھوں نے نہیں بیان کی۔ چوں کہ یہ روایت مختلف وجوہ سے ان کو مشہور خیال کے مخالف نظر آئی اس وجہ سے انھوں نے وجہِ غرابت کی تشریح ضروری نہیں سمجھی۔''۴۴؎

مولانا فراہیؒ نے یہاں جس چیز کو مشہور خیال قرار دیا ہے وہ بخاری، مسلم، ترمذی، ابوداؤد اور احمد وغیرہ کی روایت کردہ حضرت انسؓ کی ایک روایت پر مبنی ہے کہ رسول اللہ کو جنت کی نہرِ کوثر معراج میں دکھائی جا چکی تھی۔ اسی وجہ سے جمہور مفسرین کا قول ہے کہ یہ سورہ مکّی ہے۔ خاص طور سے سورہ کی آخری آیت واضح طور پر اس کے مکّی ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ اسی وجہ سے مولانا امین احسن اصلاحی نے بھی مولانا فراہی سے اختلاف کیا ہے۔ فرماتے ہیں:

''مکی زندگی کے آخری دور میں جب مسلمانوں پر مکہ میں عرصۂ حیات تنگ ہو رہا تھا آں حضرت ﷺ اور مسلمانوں کو مخاطب کر کے فتح و غلبہ کی

بشارت مختلف سورتوں میں دی گئی ہے۔ یہ بشارت بھی اسی نوعیت کی ہے۔ اگرچہ بعض لوگوں نے اس بشارت ہی کے سبب سے اس سورہ کو واقعۂ حدیبیہ کے دور سے متعلق مانا ہے۔ استاد امام مولانا حمید الدین فراہی رحمۃ اللہ علیہ کا رجحان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے۔ لیکن میرے نزدیک اس تکلف کی ضرورت نہیں ہے''۔۴۵؎

بعض روایات پر تنقیدیں

مولانا فراہی نے بعض آیات کی تفسیر کے دوران بعض روایات پر تنقیدیں کی ہیں اور انہیں بے بنیاد قرار دیا ہے، یا ان کی تاویل کی زد بعض روایات پر پڑی ہے۔ چند مثالیں پیش ہیں:

۱۔ سورۂ تحریم کی پانچویں آیت ہے: اِنْ تَتُوْبَآ اِلَى اللّٰهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوْبُكُمَا. اس آیت میں جس واقعہ کی طرف اشارہ ہے اس کا تذکرہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی روایت میں تفصیل سے ملتا ہے۔ یہ روایت بخاری، مسلم، ترمذی، نسائی، مسند احمد اور کتب تفسیر میں مذکور ہے۔ صَغَتْ قُلُوْبُكُمَا کی تشریح حضرت ابن عباسؓ اور بعض دوسرے صحابۂ کرام سے زاغت قلوبکما کے الفاظ میں منقول ہے۔ رازی نے لکھا ہے: عدلت ومالت عن الحق وھو حق الرسول. ۴۶؎ (وہ پھر گئے اور حق سے مائل ہو گئے (یعنی رسول کے حق سے)

آلوسی نے لکھا ہے:

''مالت عن الواجب من موافقته ﷺ بحبّ مایحبّه و کراهة مایکرهه الی مخالفته .''۴۷؎

(وہ اس کام سے پھر گئے جو ضروری تھا، یعنی آں حضرتؐ کی موافقت کرتے، جو آپؐ پسند کرتے تھے اسے پسند کرتے اور جو آپ ناپسند کرتے تھے اسے ناپسند کرتے، مگر انھوں نے اس کے برعکس کیا۔)

مولانا فراہیؒ کو اس تشریح پر سخت اعتراض ہے۔ انھوں نے اس کا مطلب مالت قلوبکما الی الله و رسوله بتلایا ہے اور کلامِ عرب اور حدیث سے متعدد شہادتیں پیش کی ہیں کہ صغو کے معنی میل الی الشیئ کے آتے ہیں نہ کہ میل عن الشیئ کے۔ ان شہادتوں کو نقل کرنے کے بعد مولانا کتب حدیث میں مروی روایات پر سخت تنقید کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''جن لوگوں کو حق کی تلاش ہے ان کے لیے یہ شواہد بس ہیں۔ وہ ان کو پا کر پوری طرح مطمئن ہو جائیں گے اور گھڑنے والوں نے روایات و آثار میں جو زہر ملا دیا ہے اس سے ہلاک نہ ہوں گے۔ انہوں نے جب کتابِ الٰہی سے لفظی تحریف کی راہیں بند دیکھیں تو معنوی تحریف ہی کے لیے اپنے حربے اٹھا لیے''۔ ۴۸؎

''یہ ایک بالکل واضح اور صاف تاویل ہے جس میں نہ کسی قسم کا اشکال ہے نہ کوئی شائبۂ تکلف۔ پھر نہیں معلوم یکسر جھوٹی روایات پر بھروسہ کر کے، جو حضرت ابن عباسؓ کی طرف منسوب کی جاتی ہیں، حالاں کہ ان کا دامن ان سے پاک ہے، لوگوں نے لفظ کے ٹھیک معنی اور کلام کے صحیح مدعی سے اعراض کیوں جائز سمجھا؟'' ۴۹؎

مولانا فراہیؒ نے آیتِ زیرِ بحث میں صغو کی لغوی تحقیق کرتے ہوئے جو بحث کی ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ 'صغت' کی تشریح 'مالت عن' سے کرنا صحیح نہیں، بلکہ صحیح تشریح 'مالت الی' سے ہوگی۔ لیکن یہ بات ناقابلِ فہم ہے کہ 'مالت الی' کے بعد 'الله و رسوله' پوشیدہ ماننے کی کیا دلیل ہے؟ اگر کوئی شخص آیت کی تفسیر میں پائی جانی والی روایات کو پیش نظر رکھتے ہوئے اور قرآن اور روایات میں تطبیق دیتے ہوئے 'صغت' کی تشریح مالت الی اساءة الرسول سے کرے تو اس کی تشریح کو کیوں کر غلط کہا جا سکتا ہے؟ آخر مولانا فراہیؒ نے کس بنیاد پر حضرت ابن عباسؓ کی روایت کو، جو اکثر کتبِ حدیث میں منقول ہے، 'یکسر جھوٹی' اور 'زہر آلود' قرار دیا ہے، جب کہ وہ خود اس کے

بعض حصوں کو صحیح مانتے ہیں۔

۲۔ 'التفات' کے سلسلہ میں اہم دلالتوں کا تذکرہ کرتے ہوئے مولانا فرماتے ہیں:

"منها احضار البعيد ليجعله أوقع فى القلب اذا خاطب بعد صيغة الغائب مثلاً قوله تعالى وَاِن مِنْكُمْ اِلَّا وَارِدُهَا...... فان هذا ذكر الانسان وهم المنكرون كما قال قبل ذٰلك وَيَقُوْلُ الاِنْسَانُ ءَ اِذَا مامتُّ لَسَوْفَ اُخْرَجُ حَيّاً...... فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ (أى هٰؤلاء المنكرون) وَالشَّيٰطِيْنَ ثُمَّ لَنُحْضِرَنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيًّا... وبعد هذه الآيات قال تعالى : يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِيْنَ اِلَى الرَّحْمٰنِ وَفْداً...... فاختلفوا فى تاويل الوارد، فقال فريق هذا عام وقال فريق هو خاص بالمجرمين. ۵۰؎

(التفات کی ایک دلالت بعید کو حاضر کر کے پیش کرنا ہے، تاکہ جب غائب کے صیغے کے بعد مخاطب کا صیغہ استعمال کیا جائے تو یہ زیادہ موثر ہو۔ مثلاً ارشاد باری ہے ان منكم الا واردها ...... یہ انسان کا ذکر ہے اور اس سے مراد منکرین ہیں، جیسا کہ اس سے پہلے کی آیتوں میں تذکرہ ہے...... ان آیتوں کے بعد اللہ تعالیٰ متقیوں کا ذکر فرماتا ہے یوم نحشر المتقين ... مفسرین نے 'وارد' کی تفسیر میں اختلاف کیا ہے، بعض کہتے ہیں کہ یہ تمام انسانوں کے لیے عام ہے اور بعض کہتے ہیں کہ یہ مُجرموں کے ساتھ مخصوص ہے۔)

اس اقتباس میں اگرچہ صراحت نہیں ہے، لیکن اس کی زد ان روایات پر پڑتی ہے جن میں ہے کہ مومنین اور کافرین سب کو جہنم کے اوپر سے (پُل صراط سے ہو کر) گزرنا ہے۔ اس نقطۂ نظر کے اثبات کے لیے جو دلائل دیے گئے ہیں ان میں سے اہم دو دلائل ہیں: ایک یہ کہ قرآن کے دیگر مقامات پر صراحت ہے کہ پختہ اہلِ ایمان کو جہنم سے

کوئی سابقہ نہ ہوگا۔ وہ اس سے بہت دور رکھے جائیں گے:

"إِنَّ الَّذِيْنَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا الْحُسْنَى أُوْلَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ . لَا يَسْمَعُونَ حَسِيْسَهَا وَهُمْ فِيْ مَا اشْتَهَتْ أَنفُسُهُمْ خٰلِدُوْن". (الانبیاء:۱۰۱-۱۰۲)

(رہے وہ لوگ جن کے لیے ہماری طرف سے بھلائی کا پہلے ہی فیصلہ ہو چکا ہوگا، تو یقیناً اس سے دور رکھے جائیں گے، اس کی سرسراہٹ تک نہ سنیں گے اور وہ ہمیشہ ہمیشہ اپنی من بھاتی چیزوں کے درمیان رہیں گے۔)

اور دوسری دلیل یہ کہ لغت میں 'واردھا' کو جہنم کے اوپر سے گزرنے کے معنیٰ میں لینا صحیح نہیں۔ ۵۱

یہ دلائل کوئی خاص وزن نہیں رکھتے، اس لیے کہ سورۂ انبیاء کی جن آیات کو اس دلیل کے لیے پیش کیا جاتا ہے کہ پختہ اہلِ ایمان کو جہنم سے دور رکھا جائے گا وہ انسانوں کے آخری انجام یعنی جنت یا جہنم میں داخل ہونے کے بعد کا واقعہ ہے۔ آیت:۱۰۲ وَهُمْ فِي مَا اشْتَهَتْ أَنفُسُهُمْ خٰلِدُوْن واضح دلیل ہے کہ یہ بیان میدانِ حشر کا نہیں، بلکہ جنت میں داخل ہونے کے بعد کا ہے۔ اہل جنت کو اس موقع پر جہنم سے دور رکھنے کا مفہوم یہ ہے کہ جنت میں نہ تو عذابِ جہنم کا کوئی اثر پہنچے گا اور نہ اہلِ جہنم کی چیخ و پکار ان کے عیش و آرام میں خلل انداز ہوگی۔ رہی یہ بات کہ پہلے دخولِ جنت کی بات کہی گئی ہے، اس کے بعد میدان حشر کا ذکر ہے، تو اس کی حکمت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے چاہا کہ باغیوں کا آخری انجام بیان کرنے کے فوراً بعد وفاداروں کے بھی آخری انجام کا ذکر کر دے۔ اسلوبِ قرآن میں یہ تقدیم و تاخیر عام ہے۔ دوسری دلیل بھی صحیح نہیں۔ اس لیے کہ 'ورود' کے معنیٰ صرف داخل ہونے کے نہیں، بلکہ قریب پہنچنے کے بھی آتے ہیں۔ قرآن میں اس کی متعدد مثالیں ملتی ہیں، جیسے: "وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ يَسْقُوْن" (القصص:۲۳) (اور جب وہ مدین کے کنویں پر پہنچا تو اس نے دیکھا کہ بہت سے لوگ

اپنے جانوروں کو پانی پلا رہے ہیں۔) "وَجَاءَتْ سَيَّارَةٌ فَأَرْسَلُوا وَارِدَهُمْ فَأَدْلَى دَلْوَهُ". (یوسف:۱۹) (ادھر ایک قافلہ آیا اور اس نے اپنے سقے کو پانی لانے کے لیے بھیجا، اس نے اپنا ڈول ڈالا۔)

ضعیف روایات کا تذکرہ

ایک طرف مولانا فراہیؒ کی، روایات کے سلسلہ میں یہ شدت پسندی ہے، دوسری طرف اگر وہ خود آیات کی تشریح ضعیف اور خلافِ نظم روایات سے کرنے لگیں تو یہ تعجب کی بات ہوگی۔ اس سلسلہ کی ایک مثال سطورِ ذیل میں پیش کی جاتی ہے۔ 'قبولِ روایت کے اصولی مباحث' کے تحت فرماتے ہیں:

"قرآن کی تفسیر ایسی حدیث کے ذریعے کرنے میں، جو مناسب حال ہو اور اس سے کسی عقیدہ اور مسلک کا اثبات نہ ہوتا ہو، کوئی حرج نہیں ہے، لیکن اس کے باوجود ظنّی ہے۔ میں اسے اختیار کر لیتا ہوں، لیکن اس کے علاوہ دوسرے معنیٰ کا بھی امکان رہتا ہے، جیسے سورۂ حجر کی آیت ہے "الْمُقْتَسِمِيْنَ الَّذِيْنَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِيْن." (الحجر:۸۹-۹۰) تفسیر میں ایک روایت ہے کہ کافروں نے ایک دوسرے سے قرآن کا استہزاء کرتے ہوئے کہا کہ میں البقرۃ لوں گا اور المائدۃ یا عنکبوت دوں گا۔ اس تفسیر میں کوئی حرج نہیں ہے، لیکن غیر یقینی ہے"۔ ۵۲

یہ روایت طبریؒ نے عکرمہؒ سے نقل کی ہے۔ بعد میں طبری نے حضرت ابن عباسؓ، مجاہدؒ اور دوسرے لوگوں کے بھی کچھ اقوال بیان کیے ہیں، جن میں الْمُقْتَسِمِيْن سے مراد اہلِ کتاب لیا گیا ہے اور الَّذِيْنَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِيْن کا مطلب یہ بتایا گیا ہے کہ اُنھوں نے قرآن (یعنی اپنی آسمانی کتاب تورات و انجیل) کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیا، کچھ حصّوں پر ایمان لائے اور کچھ کا انکار کر دیا۔ ۵۳

بخاریؒ اور ابن کثیرؒ نے بھی اس آیت کی تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ سے یہی

روایت کی ہے: "ھم أھل الکتاب جزّء وہ أجزاءً فآمنوا ببعضہ وکفروا ببعضہ" ۵۴ (ان سے مراد اہلِ کتاب ہیں کہ انھوں نے اپنی کتاب کو ٹکڑوں میں بانٹ دیا تھا، کچھ پر ایمان لائے اور کچھ پر ایمان نہیں لائے۔)

مولانا فراہیؒ نے آیتِ زیرِ بحث کی تفسیر میں عکرمہؒ کی جو روایت اختیار کی ہے وہ نہ صرف ناقابلِ قبول معلوم ہوتی ہے، بلکہ نظمِ قرآن کے بھی خلاف ہے۔ اس کے مقابلے میں حضرت ابن عباسؓ کی تفسیر زیادہ برمحل اور موافقِ نظم ہے۔ مولانا امین احسن اصلاحیؒ نے اسی کو اختیار کیا ہے اور اس کی یہ تشریح کی ہے:

"اس آیت کا تعلق اوپر کی آیت ۸۷ سے ہے۔ یعنی پوری بات یوں ہے کہ ہم نے تمھیں سبع مثانی اور قرآنِ عظیم اسی طرح عطا کیا ہے جس طرح ان لوگوں پر اپنا کلام اُتارا تھا جنھوں نے اس کے حصے بخرے کر کے اپنے قرآن کے ٹکڑے ٹکڑے کر کے رکھ دیے۔ یہ اشارہ یہود کی طرف ہے جنھوں نے حق کو چھپانے کے لیے اپنے قرآن یعنی توریت کی ترتیب بھی بدل ڈالی اور اس کو مختلف اجزاء میں تقسیم کر کے اس کے بعض کو چھپاتے اور بعض کو ظاہر کرتے تھے۔ سورۂ انعام آیت ۹۲ میں ان کی اس شرارت کا ذکر گزر چکا ہے۔ دوسرے آسمانی صحیفوں کے لیے لفظ 'قرآن' کے استعمال کی نظیر خود قرآن میں موجود ہے۔ ملاحظہ ہو سورۂ رعد کی آیت ۳۱۔" ۵۵

خودساختہ شانِ نزول

ایک طرف مولانا فراہیؒ اسبابِ نزول کے سلسلہ کی روایات کو قرآن کے معنی، نظم اور فہم میں رکاوٹ قرار دیتے ہوئے شانِ نزول کو خود قرآن سے اخذ کرنے پر زور دیتے ہیں، دوسری طرف بعض مقامات پر ہم دیکھتے ہیں کہ وہ خود نزولِ آیات کا ایسا پس منظر بیان کرتے ہیں جس میں بے جا تکلف محسوس ہوتا ہے اور اس کے بغیر بھی آیات

کی تشریح بہ خوبی ہوسکتی ہے۔ مثلاً سورۂ تحریم کی آیت ۴: "إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ....." کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"جب محمد ﷺ نے افشائے راز پر کسی قدر ناخوشی کا اظہار فرمایا اور کچھ کھنچے کھنچے سے ظاہر ہوئے تو ان دونوں بیبیوں پر یہ بات شاق گزری اور ان میں ایک طرح کا جذبۂ غیرت وحمیت بھڑک اٹھا۔ ہرچند کہ یہ جذبہ ہر محل ومقام میں پسندیدہ نہیں ہے، لیکن باعزت و شریف طبائع کے اندر یہ ایسا فطری جذبہ ہے کہ ایسے مواقع پر اس کا دبا رہنا نہایت ہی مشکل ہے۔ پس، جیسا کہ میاں بیوی کی باہمی زندگی میں عام طور پر ہوتا ہے، یہ دونوں بیویاں بھی آپ سے روٹھ گئیں۔" ۵۶

اس اقتباس میں یہ باتیں کہ "آں حضرت ﷺ کچھ کھنچے کھنچے سے ظاہر ہوئے"، "دونوں بیویوں میں ایک طرح کا جذبۂ غیرت وحمیت بھڑک اٹھا"، "دونوں بیویاں آپ سے روٹھ گئیں" کس آیت کے بین السطور سے معلوم ہوتی ہیں؟ کیا ان کے بغیر آیت کی تشریح ممکن نہیں؟ اگر ہے تو بلا ضرورت آں حضرت ﷺ اور ازواجِ مطہرات کی طرف ایسی باتیں منسوب کرنے کی کیا ضرورت ہے؟ قابلِ توجہ بات یہ ہے کہ روایات میں اس قسم کی تصریحات مذکور نہیں ہیں۔

روایات سے غلط استشہاد

مولانا فراہیؒ نے اپنی بعض تاویلوں پر روایات سے بھی استدلال کیا ہے۔ لیکن کتبِ حدیث وتفسیر سے رجوع کرنے پر معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے روایات کو صحیح طریقے پر نقل نہیں کیا ہے، یا ان سے صحیح استنباط نہیں کیا ہے، یا ان کا صحیح مفہوم نہیں بیان کیا ہے۔ اس سلسلہ کی چند مثالیں ملاحظہ ہوں:

۱۔ حدِّ زنا کے سلسلہ میں مولانا کا خیال ہے کہ بِکر (غیر شادی شدہ) اور ثیّب (شوہر دیدہ) دونوں کے لئے سو (۱۰۰) کوڑے ہیں، لیکن اگر حد کے بعد بھی وہ

نہ مانیں اور پھر گناہ کا ارتکاب کریں تو انہیں رجم کیا جائے گا اور مفسدین فی الارض کی سزا دی جائے گی، جس کا تذکرہ سورۂ مائدہ ۳۳ میں ہے۔ اس سلسلہ میں انہوں نے جو دلائل دیے ہیں ان میں صحیح مسلم کی ایک روایت بھی ہے۔ اسے انہوں نے یوں بیان کیا ہے:

"وفی صحیح مسلم أنّه لم یعلموا اهل کان الرجم قبل آیة الجلدة او بعدها؟" ۵۷

(صحیح مسلم میں ہے کہ صحابہ کو معلوم نہیں تھا کہ رجم کا حکم آیتِ جَلد کے نزول کے بعد دیا گیا تھا یا پہلے؟)

یہ روایت، جس کا مولانا فراہی نے حوالہ دیا ہے، صحیح مسلم میں یوں ہے:

"عن أبی اسحاق الشیبانی قال: سألت عبدالله بن أبی أوفی: هل رجم رسول الله صلی الله علیه وسلم؟ قال: نعم، قال قلت: بعدما أُنزلت سورة النور أم قبلها؟ قال لاأدری." ۵۸

(ابواسحاق شیبانی فرماتے ہیں: میں نے حضرت عبداللہ بن ابی اوفیؓ سے دریافت کیا کہ کیا رسول اللہ ﷺ نے رجم کیا ہے؟ انہوں نے فرمایا: ہاں۔ میں نے عرض کیا کہ سورۂ نور کی آیت نازل ہونے کے بعد یا اس سے پہلے؟ فرمایا: مجھے نہیں معلوم۔)

اس روایت سے صرف ایک صحابی کی لاعلمی کا پتا چلتا ہے، مگر مولانا فراہیؒ نے اسے جس انداز سے پیش کیا ہے اس سے یہ تاثر پیدا ہوتا ہے کہ تمام صحابہ کو اس کا علم نہیں تھا۔

۲۔ مولانا فراہیؒ نے اپنے الفاظ میں ایک حدیث نقل کی ہے:

"لاوصیة فی أکثر من ثلث والثلث أکثر" پھر فرماتے ہیں:

"هذا مستنبط من تقسیم الله تعالی ماترکه المیّت في ثلاثة أقسام: ورثة ودین ووصیة، واذا لم یکن المقدار منصوصاً لم یجزم النبی صلی الله علیه وسلم، بل أشار الی أن الاقتصار علی الثلث أقرب الی حفظ المقصود، ومن هذه

الأحکام فان آیة التوریث نزلت فی حقوق الوالدین، کما یظهر من سیاق السورة، والحدیث لایشرع حکماً عاماً، فانه فی رجل معیّن ولم یعلم من أحواله کم یکون دَینه." ۵۹

(یہ اس آیت سے مستنبط ہے جس میں اللہ تعالیٰ نے ترکۂ میت کو تین حصوں میں تقسیم کیا ہے: ایک حصہ وارثین کے لیے، دوسرا ادائی قرض کے لئے اور تیسرا وصیت کے لئے۔ چوں کہ قرآن میں مقدار کی تعیین نہیں کی گئی ہے، اس لئے نبی ﷺ نے بھی اس کی تعیین نہیں فرمائی، بلکہ صرف اشارہ فرما دیا کہ ایک تہائی پر اکتفا کرنا معنیٰ مراد سے زیادہ قریب ہے۔ سورہ کے سیاق سے ظاہر ہوتا ہے کہ آیتِ توریث حقوقِ والدین کے سلسلہ میں نازل ہوئی ہے اور حدیث میں عام حکم نہیں بیان کیا گیا ہے، بلکہ وہ ایک متعین صحابی کے بارے میں وارد ہوئی ہے اور ان کے حالات کا علم نہیں کہ معلوم ہو کہ ان پر کتنا قرض تھا؟)

اس بیان سے ایسا لگتا ہے کہ آں حضرت ﷺ نے 'الثلث کثیر' جس صحابی کے بارے میں فرمایا تھا اس کے حالات کا کچھ علم نہیں کہ معلوم ہو سکے کہ اس پر قرض تھا یا نہیں؟ اور تھا تو کتنا؟ لیکن بات ایسی نہیں ہے۔ یہ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کی مشہور حدیث ہے، جسے بخاری، ترمذی، ابن ماجہ، دارمی وغیرہ نے روایت کیا ہے۔ اس میں انہوں نے بتایا ہے کہ میں حجۃ الوداع کے موقع پر مکہ میں بیمار ہو گیا۔ آں حضرتؐ میری عیادت کے لیے تشریف لائے۔ میں نے عرض کیا کہ میری صرف ایک لڑکی ہے۔ اس لیے میں اپنے پورے مال کی وصیت کرنا چاہتا ہوں۔ آپؐ نے فرمایا: نہیں۔ میں نے عرض کیا: تو آدھے مال کی وصیت کر دوں؟ آپؐ نے فرمایا: نہیں۔ میں نے عرض کیا: پھر ایک تہائی کی؟ تو آپ نے فرمایا: الثلث والثلث کثیر (ہاں ایک تہائی بہت ہے) اس موقع پر آپؐ نے مزید فرمایا:

"انک أن تدع ورثتک أغنیاء خیر من أن تدعهم

عالةًيتكففون الناس في أيديهم ." [60]

(تم اپنے وارثین کو مال دار چھوڑ دو یہ اس سے بہتر ہے کہ وہ تمہارے بعد محتاج ہو جائیں اور لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلاتے رہیں۔)

معلوم ہوا کہ یہ حدیث حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کے بارے میں ہے اور ان کے سلسلہ میں یہ کہنا کہ ان کے حالات کا علم نہیں، عجیب سی بات ہے۔ حضرت سعدؓ کی ابتدائی زندگی اگرچہ تنگ حالی کی تھی، لیکن بعد میں جب انہیں خیبر کی مفتوحہ اراضی میں جاگیر مل گئی تھی [61] تو وہ صاحب ثروت ہو گئے تھے۔ صحیح مسلم کی روایت میں صراحت ہے کہ انہوں نے حضورؐ سے صدقہ کی اجازت چاہتے ہوئے عرض کیا "أنـــــا رجـــــل ذو مـــال" [62] (میں مال دار آدمی ہوں) معلوم ہوا کہ وہ حجۃ الوداع کے موقع پر مال دار تھے، اس لئے ان کے سلسلہ میں بلاثبوت قرض فرض کر لینا صحیح نہیں۔

۳۔ سورۂ فیل میں لفظ 'طیــر' کی تشریح کرتے ہوئے مولانا فراہیؒ نے تین روایتیں (عکرمہ، سعید بن جبیر اور ابن عباس سے) ایسی نقل کی ہیں جن سے چڑیوں کا شکاری ہونا معلوم ہوتا ہے۔ سعید بن جبیر کی روایت کے الفاظ یہ ہیں: "طیــراً ابــابیــل: طیــر خــضــر لهــامــناقیر صفر تختلف علیهم" اس کا مطلب مولانا یہ بتاتے ہیں: فیــه تــصــریــح بــأنهــا كانت تأكلهم. [63] (اس میں صراحت ہے کہ وہ چڑیاں ان کا گوشت کھاتی تھیں) اس روایت میں مولانا فراہیؒ نے تــخــتــلف عــلیهم کو مــنــاقیــر صــفــر سے متعلق مان کر یہ مطلب نکال لیا کہ ان پرندوں کی چونچیں ان پر بار بار آتی تھیں، یعنی وہ ان کا گوشت کھاتی تھیں اور یہ بات مشاہدۂ عینی ہی سے معلوم ہو سکتی ہے۔ چناں چہ انہوں نے لکھا ہے: وان مـنـاقیرها الصفر كانت تختلف علیهم لایكون الا برؤیة العین [64] (یعنی ان کی زرد چونچیں ان پر بار بار آتی تھیں، یہ بیان مشاہدہ ہی پر ممکن ہے) حالاں کہ اس روایت میں تــخــتــلــف عــلیــهــم واضح طور پر طیر سے متعلق ہے۔ یعنی وہ پرندے بار بار ان پر آتے تھے۔ تــخــتــلف علیهم سے گوشت کھانے کا مفہوم نکالنا کسی طرح بھی صحیح نہیں ہو سکتا۔

حاصلِ بحث:

اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ تفسیرِ قرآن میں تفسیری روایات جتنی اہمیت کی مستحق تھیں مولانا فراہیؒ نے انھیں اتنی اہمیت نہیں دی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ تفسیری روایات کا جو ذخیرہ اس وقت موجود ہے وہ غث وسمین پر مشتمل ہے۔ اس کا بڑا حصہ ضعیف اور موضوع ہے، لیکن اس بنیاد پر تمام تفسیری روایات سے صرفِ نظر کر لینا بھی صحیح نہیں۔ عموماً مکتبِ فراہی کی طرف سے اس موقف کی تائید میں امام احمدؒ کا یہ قول نقل کیا جاتا ہے:

"ثلاثة كتب لاأصل لها: المغازی والملاحم والتفسیر." [65]

(تین قسم کی کتابوں کی کوئی اصل نہیں: مغازی، ملاحم اور تفسیر۔)

لیکن، جیسا کہ واضح ہے، اس کا مطلب یہ نہیں کہ تفسیر کا سارا ذخیرہ ہی بے اصل ہے، بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ اس کا بڑا حصہ ضعیف وموضوع روایات پر مشتمل ہے۔ اس بات کے قائل تمام علماء ہیں۔ علامہ زرکشیؒ نے امام احمدؒ کے مذکورہ قول کی تشریح ان کے بعض شاگردوں کے حوالے سے یہ کی ہے:

"قال الـمـحـقـقـون من أصحابه: مراده أن الغالب أنه لیس لهــاأســانیــدصــحــاح متّصلة، والا فقدصحّ من ذٰلک كثیر، كتفسیر الظلم بالشرک فی آیة الأنعام والحساب الیسیر بالعرض والقوة بالرمی فی قوله وَاَعِدُّوا لَهُمْ مَّا اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ قُوَّةٍ." [66]

(امام احمد کے بعض محقق شاگردوں نے کہا ہے کہ ان کے اس قول سے مراد یہ ہے کہ تفسیر کی بیش تر روایات صحیح متصل سندوں سے مروی نہیں ہیں، ورنہ صحیح روایات کی تعداد بھی کافی ہے۔ مثلاً وہ روایت جو آیت الانعام میں وارد لفظ 'شرک' کی تفسیر ظلم سے کرتی ہے، یا وہ روایت جو آیت 'حساب یسیر' کی تفسیر عرض سے کرتی ہے، یا وہ روایت جو آیت وَاَعِدُّوا لَهُمْ مَّا اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ قُوَّة کی تفسیر رمی سے کرتی ہے۔)

یہ نقل کرنے کے بعد علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں:

" الذی صحّ من ذٰلک قلیل جداً،بل أصحّ المرفوع منه فی غایة القلّة."

(صحیح روایات بہت کم ہیں، بلکہ صحیح ترین مرفوع روایات تو انتہائی قلیل ہیں۔)

اس سے معلوم ہوا کہ باوجود یہ کہ تفسیر سے متعلق روایات میں بڑی تعداد میں ضعیف اور موضوع روایات شامل کردی گئی ہیں، پھر بھی صحیح روایات کا ذخیرہ کم نہیں ہے۔ یہ ذخیرہ بڑا قابل قدر ہے۔اس سے تفسیرِ قرآن میں استفادہ کرنا چاہیے۔

☆☆☆

حواشی ومراجع

۱۔ امام حمید الدین فراہیؒ،تفسیر نظام القرآن ،ترجمہ امین احسن اصلاحی ،دائرہ حمیدیہ سرائے میر،اعظم گڑھ،۱۹۹۰ء(مقدمہ)ص:۳۹

۲۔ العلامہ عبدالحمید الفراہیؒ،التکمیل فی اصول التاویل ،الدائرة الحمیدیة، ۱۴۱۱ھ ، الطبعة الثانیہ ص ۶۶ و ص ۶۹،تفسیر نظام القرآن (کوثر)، ص:۴۲۲، ۴۳۴، ۴۵۴، (کافرون)ص:۴۸۱وغیرہ

۳۔ مولانا امین احسن اصلاحی،مضمون''مولانا فراہی اور حدیث'' ماہ نامہ معارف، اعظم گڑھ،ص ۸۶، نیز دیکھیے، ص:۹۷

۴۔ شائع شدہ سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ،ج:۹،ش:۴،اکتوبر تا دسمبر ۱۹۹۰ء و جنوری تا مارچ ۱۹۹۱ء(یہ مقالہ زیرِ نظر مجموعہ میں شامل ہے)

۵۔ تفسیر نظام القرآن (مقدمہ)،ص ۳۵۔

۶۔ ایضاً،ص:۳۸

۷۔ ایضاً،ص:۳۹

۸۔ ایضاً،ص:۳۹

۹۔ ایضاً،ص:۴۰

۱۰۔ ایضاً(کوثر)ص:۴۵۱۰

۱۱۔ الشاطبی، بحوالہ جمال الدین القاسمی،تفسیر القاسمی، ج:۱،ص:۱۳۴

۱۲۔ محمد بن جریر طبری، جامع البیان عن تاویل آی القرآن، المعروف بہ تفسیر الطبری، دارالمعارف مصر،تحقیق محمود محمد شاکر، احمد محمد شاکر، ج ۱،ص:۳۷-۴۷

۱۳۔ مولانا فراہیؒ اور مولانا امین اصلاحیؒ کے مابین اختلاف کی بعض مثالیں اس مقالہ میں بھی ذکر کی گئی ہیں، مثلاً آیت المقتسمین الذین جعلوا القرآن عضین اور آیت ان شانئک هو الابتر کی تاویل میں اختلاف۔مزید مثالوں کے لیے

ملاحظہ کیجئے: مولانا سلطان احمد اصلاحی کا مقالہ 'تفسیر اصلاحی کے غیر فراہی عناصر' مشمولہ خصوصی شمارہ ششماہی علوم القرآن علی گڑھ 'مولانا امین احسن اصلاحی نمبر'

۱۴ تفسیر نظام القرآن (ذاریات)، ص: ۱۰۷

۱۵ ایضاً (مرسلات)، ص: ۲۴۰-۲۴۱

۱۶ ایضاً (کوثر)، ص: ۴۵۲

۱۷ ایضاً (عبس)، ص: ۲۵۸

۱۸ ایضاً (فیل)، ص: ۳۸۳

۱۹ ایضاً (عبس)، ص: ۲۷۰

۲۰ مولانا حمید الدین فراہیؒ، ذبیح کون ہے؟، ترجمہ مولانا امین اصلاحی، دائرہ حمیدیہ، سرائے میر، اعظم گڑھ، طبع اول، ص: ۱۴۹

۲۱ تفسیر نظام القرآن (فیل)، ص: ۴۰۳

۲۲ ایضاً، ص: ۳۸۲

۲۳ ایضاً (تحریم)، ص ۱۷۹

۲۴ ایضاً، ص: ۱۷۲، ۱۷۵

۲۵ ایضاً (عبس): ص: ۲۷۰

۲۶ ایضاً (فیل)، ص: ۳۹۰

۲۷ ایضاً (التین)، ص: ۳۳۱

۲۸ ایضاً (لہب)، ص: ۵۰۳

۲۹ ایضاً (کوثر)، ص: ۴۱۷

۳۰ ایضاً، ص: ۴۱۸

۳۱ ایضاً، ص: ۴۱۸

۳۲ ایضاً، ص: ۴۲۱

۳۳ ایضاً (مقدمہ)، ص: ۳۷ نیز دیکھیے ص: ۳۸

۳۴ ایضاً، ص: ۳۸

۳۵ مولانا فراہیؒ، اسباب النزول (مخطوطہ) بحوالہ ڈاکٹر معین الدین اعظمی، الفراہی وأثرہ فی تفسیر القرآن (شعبۂ عربی علی گڑھ مسلم یونیورسٹی سے پی ایچ۔ ڈی کا مقالہ ۱۹۶۸ء)، ص: ۱۵۷-۱۵۸

۳۶ تفسیر نظام القرآن (تحریم)، ص: ۱۶۷

۳۷ صحیح بخاری، کتاب التفسیر، کتاب الایمان والنذور، کتاب الطلاق، تفسیر ابن کثیر، المکتبۃ التجاریۃ الکبری مصر، ج: ۴، ص: ۳۸۷-۳۸۸

۳۸ تفسیر نظام القرآن (تحریم)، ص: ۱۷۰

۳۹ یہ روایت بخاری، مسلم، ترمذی، احمد وغیرہ میں مروی ہے۔

۴۰ تفسیر نظام القرآن (لہب)، ص: ۴۹۳

۴۱ الزرکشی، البرہان فی علوم القرآن، دارالمعرفۃ، بیروت، طبع دوم، ج: ۱، ص ۳۲

۴۲ تفسیر نظام القرآن (عبس)، ص: ۲۵۳

۴۳ ایضاً (لہب)، ص: ۵۰۹-۵۱۰

۴۴ ایضاً (کوثر)، ص: ۴۵۴-۴۵۵

۴۵ مولانا امین احسن اصلاحی، تدبر قرآن، تاج کمپنی، دہلی، ج: ۹، ص: ۵۹۰

۴۶ فخر الدین رازی، مفاتیح الغیب المعروف بہ التفسیر الکبیر، المطبعۃ العامرۃ الشرفیۃ، مصر، ۱۳۰۸ھ، ج: ۸، ص: ۱۶۵

۴۷ آلوسی، روح المعانی، الطباعۃ المنیریۃ مصر، ج: ۲۸، ص: ۱۵۲

۴۸ تفسیر نظام القرآن (تحریم)، ص: ۱۷۸

۴۹ ایضاً، ص: ۱۷۹

۵۰ المعلم عبدالحمید الفراہی، اسالیب القرآن، الدائرۃ الحمیدیۃ سرائے میر اعظم گڑھ، طبع اول ۱۳۸۹ھ، ص: ۲۲

۵۱ مولانا ضیاء الدین اصلاحیؒ نے آیت کا خطاب مجرمین سے ہونے کے متعدد دلائل

دیے ہیں۔ ملاحظہ کیجیے معارف ج:۷۶،ش: نمبر۱، جولائی ۱۹۵۵ء۔ مضمون 'آیت 'ان منکم 'الاواردھا' کی صحیح تاویل، ص:۲۷-۴۲

۵۲ التکمیل فی اصول التاویل، ص:۶۹

۵۳ تفسیر الطبری، ج:۱۴، ص۳:۴، ۴۴

۵۴ صحیح بخاری، کتاب التفسیر، سورۃ الحجر، تفسیر ابن کثیر، المکتبۃ التجاریۃ الکبریٰ مصر، ۱۳۵۶ھ، ج:۲، ص:۵۵۸

۵۵ تدبر قرآن، ج:۳، ص:۲۲۵

۵۶ تفسیر نظام القرآن (تحریم) ص:۱۷۱

۵۷ عبدالحمید الفراہی، احکام الاصول باحکام الرسول، (مخطوطہ) بحوالہ الفراہی واثرہ فی تفسیر القرآن، ص:۱۷۸

۵۸ صحیح مسلم، کتاب الحدود، باب حدالزنا

۵۹ احکام الاصول، حوالہ بالا

۶۰ صحیح بخاری، کتاب الوصایا، باب ان یترك ورثة اغنياء

۶۱ حاجی معین الدین ندوی، مہاجرین، دارالمصنفین اعظم گڑھ، ۱۹۵۱ء، ج:۱، ص:۱۳۶

۶۲ صحیح مسلم، کتاب الوصیۃ

۶۳ عبدالحمید فراہی، تفسیر سورۃ الفیل (عربی) الدائرۃ الحمیدیۃ، سرائے میر اعظم گڑھ، ص۲۳

۶۴ حوالۂ بالا، ص:۲۳

۶۵ البرہان فی علوم القرآن، ج:۲، ص۱۵۶۔ اس قول کو مولانا امین احسن اصلاحی نے اپنے مضمون 'مولانا فراہی اور حدیث' (معارف فروری ۱۹۴۲ء، ص:۹۷-۹۸) اور مولانا نسیم ظہیر اصلاحی نے اپنے مضمون 'مولانا فراہی کا طریقۂ تفسیر' تحقیقات اسلامی، ج:۸، ش: نمبر۴، اکتوبر تا دسمبر ۱۹۸۹ء میں نقل کیا ہے۔

۶۶ البرہان فی علوم القرآن، ج:۲، ص:۱۵۶، نیز ملاحظہ کیجیے جلال الدین السیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، ص:۱۷۸-۱۷۹

حدیث فہمی

مولانا فراہیؒ کے تدبر و تحقیق کا محور قرآن تھا۔ انھوں نے خاص طور پر نظم قرآن کا نظریہ پیش کیا اور اس کی تطبیق کی کوشش کی۔ اس لیے لازمی بات تھی کہ ان کی تحریریں قرآنیات ہی سے متعلق ہوں اور ان میں حدیث یا دوسرے علوم کا تذکرہ کم ہو۔ لیکن حدیث کے سلسلہ میں ان کے بعض خیالات کو بنیاد بنا کر بعض حلقوں کی طرف سے یہ شبہ پیش کیا جانے لگا کہ وہ حدیث کا انکار کرتے ہیں۔ بات یہاں تک آگے بڑھی کہ ان کے شاگرد رشید مولانا امین احسن اصلاحی کو ماہ نامہ معارف اعظم گڑھ میں ایک تردیدی مضمون لکھنا پڑا، جس میں انھوں نے دلائل کے ساتھ اس شبہ کی تردید کی۔

مولانا فراہیؒ کا نظریہ حدیث

حدیث کے سلسلہ میں مولانا فراہیؒ کا نظریہ کیا تھا؟ مولانا امین احسن اصلاحیؒ نے، جو عرصہ تک ان کی صحبت میں رہ چکے تھے، تفصیل سے اس کی وضاحت کی ہے۔ یہاں ان کی تحریر کے کچھ اقتباسات نقل کرنا فائدے سے خالی نہ ہوگا کہ ان کی حیثیت صاحب البیت کی ہے۔ مولانا نے تفسیر نظام القرآن کے شروع میں 'مصنف کے مختصر حالات زندگی' کے عنوان سے ایک مضمون سپرد قلم فرمایا ہے[۱]۔ اس میں 'مولانا حمیدالدین اور علم حدیث' کی سرخی کے تحت رقم طراز ہیں:

"میں پورے چھ سال ان کی صحبت میں شب و روز رہا ہوں۔ اس چھ سال کی صحبت میں شاید ہی کوئی صبح و شام ایسی گزری ہو جس میں مجھے علمی و مذہبی اور ادبی و سیاسی مسائل پر ان سے کھل کر بحث کرنے اور ان کے خیالات معلوم کرنے اور اپنے شبہات ان کے سامنے پیش کرنے کا

موقع نہ ملا ہو۔ میں پورے وثوق کے ساتھ کہتا ہوں کہ مجھے کبھی ان کی صحبت میں یہ گمان بھی نہیں گزرا کہ مولانا حدیث کے بارے میں اس نقطۂ نظر سے کوئی مختلف نقطۂ نظر رکھتے ہیں جو محققینِ امت کا ہے۔ انہوں نے حدیث کی تمام معتبر کتابوں کو نہایت تحقیق و تنقید کے ساتھ پڑھا تھا۔ وہ بیش تر احادیث کو قرآن سے مستنبط سمجھتے تھے۔''[۲]

''مولانا اپنی ہر بحث میں احادیث سے اسی طرح استدلال کرتے ہیں جس طرح ہمارے دوسرے محقق علماء کرتے ہیں اور اگر کہیں کسی حدیث پر تنقید کرتے ہیں تو اس مقصد کے لیے انہی اصولوں اور کسوٹیوں کو استعمال کرتے ہیں جن اصولوں اور کسوٹیوں کو ہمارے ناقدینِ حدیث استعمال کرتے ہیں۔ اس معاملہ میں کہیں بھی وہ اپنی خواہشوں اور اپنے ذاتی آراء وافکار کو دخل انداز ہونے کا موقع نہیں دیتے۔ میں نے چھ سال ان کی صحبت میں رہ کر حدیث کے متعلق ان کا نقطۂ نظر جو کچھ سمجھا ہے وہ یہ ہے کہ سنت کو قرآن کے بعد اسی طرح دین کا دوسرا ماخذ سمجھتے ہیں جس طرح سارے صحیح العقیدہ مسلمان سمجھتے ہیں۔ البتہ وہ علمائے محققین کی طرح روایات کے قبول کرنے میں بڑی احتیاط سے کام لیتے تھے۔ تفسیری روایات کے بارے میں وہ خصوصیت کے ساتھ بہت زیادہ محتاط تھے۔ ان روایات کو وہ ہرگز قبول نہیں کرتے تھے جو صریحاً قرآن کے خلاف پڑتی تھیں۔ تفسیر میں وہ اصل الاصول خود قرآن کے الفاظ، اس کے سیاق وسباق اور اس کے نظم کو قرار دیتے تھے۔ اس کے بعد تبعاً وہ احادیث و روایات کو لاتے تھے۔ اس اصول پر عمل پیرا ہونے کے باوجود مجھے نہیں معلوم کہ انہوں نے کسی آیت کی تاویل کسی صحیح حدیث کے خلاف کی ہو۔ اگر کہیں ان کو کسی صحیح حدیث سے مجبوراً اختلاف کرنا پڑا ہے تو انہوں نے تنقیدِ حدیث کے اصول سامنے رکھ کر اس پر تنقید کی

ہے اور اپنے اختلاف کے وجوہ دلائل کے ساتھ بیان کیے ہیں''۔[۳]

انہوں نے مولانا کے اتباعِ سنت اور عمل بالحدیث کا غایت درجہ اہتمام کرنے کا بھی تذکرہ کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

''عمل میں بھی وہ نہایت سخت متبعِ سنت تھے۔ میں ان کی صحبت میں اکثر یہ محسوس کرتا تھا کہ وہ عملی مسائل میں علامہ ابن قیم کی زادالمعاد پیش نظر رکھتے ہیں۔ مولانا کا طرزِ فکر بالکل حکیمانہ تھا۔ اس وجہ سے سابقہ پڑنے سے پہلے میرا گمان ان کے بارہ میں یہ تھا کہ وہ کم از کم فروعی مسائل میں زیادہ جزرسی اور خوردہ گیری سے کام نہ لیتے ہوں گے، لیکن اتباعِ سنت کے معاملے میں وہ اپنا اور اپنے شاگردوں اور دوستوں کا توجزئیات پر بھی احتساب کرتے تھے۔ بعض مرتبہ نئے تعلیم یافتہ حضرات سے اس طرح کے معاملات میں بدمزگی بھی ہو جایا کرتی تھی''۔[۴]

خود مولانا فراہیؒ مقدمہ تفسیر نظام القرآن میں رقم طراز ہیں:

''میری خواہش یہ نہیں ہے کہ جو کچھ قرآن سے تعلق رکھتا ہے وہ سب کا سب اس کتاب میں جمع کردوں۔ میرے پیش نظر تو ایک ایسی تالیف ہے جو بنیاد اور مرکز کا کام دے اور جو نقطۂ اعتدال اور قولِ فیصل کی حیثیت سے نمودار ہو۔ اس لیے میں نے صرف اتنے ہی پر اکتفا کیا ہے جتنا قرآن میں ہے، لیکن اس کے معنٰی یہ نہیں کہ جو کچھ میں نے چھوڑ دیا ہے اس کا منکر ہوں۔ امام بخاریؒ نے اپنی کتاب میں صرف وہ روایتیں جمع کی ہیں جو ان کے اصول پر پوری اتری ہیں اور بہت سی صحیح روایتیں چھوڑ دی ہیں، لیکن اس کے معنٰی یہ نہیں کہ وہ ان کے منکر ہیں''۔[۵]

مولانا فراہیؒ کے نظریۂ حدیث کے بارے میں اوپر مولانا امین احسن اصلاحیؒ کے خیالات اور تاثرات پیش کیے گئے ہیں۔ آئندہ سطور میں قارئین کو خود مولانا فراہیؒ کی تحریروں سے ان کا نقطۂ نظر معلوم ہو جائے گا۔

حدیث کے موضوع پر ایک تشنۂ تکمیل تصنیف

مولانا فراہیؒ کی ان تصنیفات میں، جو پایۂ تکمیل کو نہ پہنچ سکیں اور جن کی صرف چند فصلیں اور کچھ یادداشتیں ہی وہ تحریر کر سکے، ایک اہم تصنیف حدیث کے موضوع پر بھی ہے جس کا نام 'احکام الاصول بأحکام الرسول' ہے۔

مولانا کی تصنیف ''التکمیل فی اصول التاویل'' کی ابتداء میں ایک اقتباس ہے، جس میں انہوں نے مذکورہ کتاب اور 'احکام الاصول' کے درمیان فرق بتایا ہے۔ اس میں مؤخر الذکر کتاب کے بارے میں لکھا ہے:

> ''اس میں استنباطِ مسائل کے اصولوں سے بحث کی گئی ہے اور اس کے تمام تر دلائل حدیث سے ماخوذ ہیں''۔ ۶

اسی طرح مولانا نے ان لوگوں پر نقد کرتے ہوئے، جو براہِ راست معانیِ قرآن میں تدبر کی کوشش نہیں کرتے اور بے خوف وخطر قرآن کی تفسیر حدیث سے کرنے لگتے ہیں، لکھا ہے:

> ''انھیں چاہیے تھا کہ وہ حدیثوں کی تاویل قرآن کی روشنی میں کریں، اس لیے کہ میں نے دیکھا ہے کہ بہت سی روایتیں بہ ظاہر متضاد نظر آتی ہیں، لیکن جب ہم قرآن کی روشنی میں ان کی تاویل کرتے ہیں تو ان میں کوئی تضاد باقی نہیں رہتا۔ قرآن مرکز کی حیثیت رکھتا ہے اور حدیثیں مختلف پہلوؤں سے اس کی طرف رجوع ہوتی ہیں، جیسا کہ تم اس کی تفصیل ہماری کتاب 'احکام الأصول بأحکام الرسول' میں پاؤ گے''۔ ۷

مولانا امین احسن اصلاحیؒ نے اس کتاب کے بارے میں لکھا ہے:

> ''اس میں مولانا اس بات کی وضاحت کرنا چاہتے تھے کہ نبیؐ نے جو تعلیمات اور ہدایات دی ہیں وہ تمام تر قرآن سے مستنبط ہیں''۔ ۸

کاش دوسری نا تمام تصنیفات کے ساتھ اس کتاب کی اشاعت بھی ہو گئی ہوتی تو حدیث کے سلسلہ میں مولانا فراہی کی مزید تحقیقات سامنے آتیں۔ ۸/الف

یہاں مولانا کی مطبوعہ تحریروں کی روشنی میں حدیث کے سلسلہ میں ان کے خیالات، تحقیقات اور نتائجِ فکر پیش کرنے کی کوشش کی جائے گی۔ پہلے مولانا کی ان تحقیقات اور نتائجِ فکر کو بیان کیا جائے گا جو حدیث کے طالب علم کے لیے اہمیت کی حامل اور انتہائی قیمتی ہیں۔ بعد میں بعض ان تسامحات کی طرف اشارہ کیا جائے گا جو حدیث کے سلسلہ میں مولانا سے صادر ہوئی ہیں۔

مفرداتِ قرآنی کی تشریح حدیث سے

مولانا فراہیؒ قرآنی الفاظ کے معنٰی متعین کرنے میں جہاں اس لفظ کے دوسرے قرآنی استعمالات سے مدد لیتے اور اشعارِ جاہلیت سے استشہاد کرتے ہیں، وہیں احادیث کو بھی دلیل کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ بعض جگہ اگر دوسرے مفسرین سے اختلاف کرتے ہیں تو وہاں بھی اپنے دلائل میں قرآن، عربی زبان کے استعمالات اور اشعارِ جاہلیت کے ساتھ احادیث پیش کرتے ہیں۔ اس سلسلہ کی کچھ مثالیں درج ذیل ہیں:

(۱) آل: قرآن میں لفظ 'آل' بہت سی جگہوں پر آیا ہے۔ مولانا نے لکھا ہے کہ ''یہ اہل کی طرح ہے اور اس کا اطلاق اہلِ خاندان اور اعوان اور انصار پر بھی ہوتا ہے۔'' استشہاد میں نابغہ کا ایک شعر پیش کیا ہے۔ قرآنی مثالوں میں درج ذیل مثالیں پیش کی ہیں:

" وَحَاقَ بِاٰلِ فِرۡعَوۡنَ سُوۡٓءُ الۡعَذَابِ ." (مومن:۴۵)

" وَلَقَدۡ اَخَذۡنَاۤ اٰلَ فِرۡعَوۡنَ بِالسِّنِیۡنَ وَنَقۡصٍ مِّنَ الثَّمَرٰتِ ." (الاعراف:۱۳۰)

" وَاِذۡ اَنۡجَیۡنٰکُمۡ مِّنۡ اٰلِ فِرۡعَوۡنَ یَسُوۡمُوۡنَکُمۡ سُوۡٓءَ الۡعَذَابِ ." (الاعراف:۱۴۱)

نقدِ فراہی

مولانا حمید الدین فراہی کے تفسیری نظریات کا تحقیقی مطالعہ

رضی الاسلام ندوی

پھر لکھا ہے

''قرآن میں فرعون کی اولاد کا کوئی تذکرہ نہیں ہے۔ بہ ظاہر وہ لاولد تھا۔ ان آیتوں میں آل قوم کے معنٰی میں ہے۔اس لیے کہ فرعون کی پوری قوم بنی اسرائیل پر ظلم ڈھاتی تھی اور اللہ تعالی کا عذاب بھی فرعون کی پوری قوم پر آیا۔ اسی طرح آیت:''وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَّأْتِيَكُمُ التَّابُوْتُ فِيْهِ سَكِيْنَةٌ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ آلُ مُوْسٰى وَآلُ هٰرُوْنَ'' (البقرة:۲۴۸) میں مراد موسی اور ہارون علیہما السلام کی قوم ہے،اس لیے کہ جس وقت صموئیل نبی نے یہ بات کہی تھی اس وقت بنی اسرائیل فرقوں اور قبیلوں میں بٹ چکے تھے اور خدمتِ کنیسہ کی ذمہ داری ہارون علیہ السلام کی قوم پر تھی۔ اگر یہ کہا جائے کہ آل موسی و آلِ ہارون کو موسی اور ہارون کی اولاد کے معنٰی میں کیوں نہ لیا جائے تو اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ آلِ ہارون و موسیٰ میں ان کی قوم کے ساتھ وہ اوران کی اولاد بھی شامل ہے۔''

اس کے بعد حدیث سے یہ دلیل دی ہے:

''حدیث میں ہے :لقد أعطيت مزمارا من مزامير آلِ داؤد''۔ ۹

یہاں آل داؤد میں داؤد علیہ السلام کے ساتھ مغنّین بھی شامل ہیں'' ۱۰

(۲) الأبتر: یہ لفظ سورۂ کوثر کی آخری آیت ''إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ'' میں آیا ہے۔ مولانا نے لکھا ہے:''ابتــــر، بتر سے صفت کا صیغہ ہے، بتر کے معنٰی کاٹنے کے ہیں۔ یہ لفظ عربی زبان میں مختلف طریقوں سے استعمال ہوا ہے''اس کے بعد اس لفظ کے مختلف استعمالات بتاتے ہوئے دو حدیثیں بھی نقل کی ہیں:''قربانی والی حدیث میں ہے: انه نهى عن المبتورة ۱۱ (آپ نے دم بریدہ جانور کی قربانی سے منع فرمایا ہے) حدیث میں ہے: كل أمر ذي بال لم يبدأ بسم الله فهو أبتر. ۱۲ (جو اہم کام اللہ کے نام سے نہ شروع کیا جائے وہ ابتر ہے) اس طرح مختلف استعمالات بتانے اوران کے

درمیان معنوی ربط کی طرف اشارہ کرنے کے بعد مذکورہ سورت میں اس کے معنٰی کی تعیین یوں کی ہے:

''اسی بنا پر قتادہ نے ابتــــر کے معنٰی حقیر وذلیل کے بتائے ہیں۔اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ یہ لفظ مقطوع کے معنٰی سے چل کر صغیر و قصیر کے معنٰی میں آیا، پھر یہ بے یار و مددگار اور حقیر وذلیل کے معنٰی میں استعمال ہونے لگا۔'' ۱۳

(۳) الاتقاء: اس لفظ کے مختلف صیغے قرآن میں آئے ہیں۔ مثال کے طور پر ایک آیت ہے: أَفَمَنْ يَّتَّقِيْ بِوَجْهِهٖ سُوْٓءَ الْعَذَابِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ۔ (الزمر:۲۴) اس کی تشریح میں مولانا نے لکھا ہے:''وقی، یقی سے افتعال کا صیغہ ہے، مجرد متعدی بہ دو مفعول ہوتا ہے جیسے ''فَوَقٰهُمُ اللّٰهُ شَرَّ ذٰلِكَ الْيَوْمِ''(الدھر:۱۱) البتہ افتعال کا صیغہ متعدی بہ یک مفعول ہوتا ہے۔''پھر اس کے عربی زبان میں مختلف استعمالات اور نابغہ کے شعر سے استشہاد کرتے ہوئے ایک حدیث پیش کی ہے:''واتقوا النارَ ولو بشقّ تمرةٍ'' ۱۴ (جہنم سے بچنے کی کوشش کرو، خواہ کھجور کا ایک ٹکڑا ہی دے کر) مولانا نے 'الاتقاءُ' کے قرآن میں مختلف استعمالات بتائے ہیں، لیکن ان کی تفصیل ہمارے موضوع سے خارج ہے۔ ۱۵

(۴) کفر: یہ لفظ قرآن میں بے شمار جگہوں پر آیا ہے۔اس کی تشریح میں مولانا نے لکھا ہے:''یہ باب نصر سے ہے جس کے معنٰی چھپانے کے ہیں۔''

استشہاد میں لبید اور ثعلبہ کے اشعار پیش کیے ہیں۔ پھر فرماتے ہیں:

''کفر کا مطلب ہے نعمت کا انکار کر کے اسے چھپانا۔اس کی ضد شکر آتی ہے۔ ارشاد باری ہے:''إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُوْرًا (الدھر:۲) دوسری جگہ ہے: أَلَا إِنَّ ثَمُوْدَ كَفَرُوْا رَبَّهُمْ.'' (ھود:۶۸) اور دعائے قنوت میں ہے: ۱۶''وَنَشْكُرُكَ وَلَا نَكْفُرُكَ'' ۱۷

(۵) المنّ: بنی اسرائیل کے مصر سے نکلنے کے بعد انہیں اللہ تعالی نے جن

غذاؤں سے نوازا تھا ان میں سے ایک 'منّ' ہے۔ قرآن میں متعدد مقامات پر اس کا تذکرہ کیا گیا ہے۔ اس لفظ کی تشریح میں مولانا فراہیؒ نے لکھا ہے: ''یہ لفظ اہل کتاب سے ماخوذ ہے۔ یہ عربوں میں معروف تھا۔'' استشہاد میں اعشیٰ کا شعر پیش کیا ہے۔ پھر 'کتاب خروج' کے حوالے سے لکھا ہے کہ اس لفظ کا اشتقاق اہلِ کتاب کو معلوم نہ تھا۔ غالب گمان یہ ہے کہ اسے 'منٌ' اس لیے کہتے ہیں کیوں کہ وہ انہیں ان کے رب کی طرف سے بطور منّ (احسان) ملا تھا۔ پھر لکھتے ہیں:

''اس کی تائید حدیث سے ہوتی ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے ارشاد فرمایا: ''الکمأۃ من المنّ'' ۱۸ یعنی لفظ 'منّ' کا اطلاق ان تمام چیزوں پر ہوتا ہے جو لوگوں کو بیابانی زمین سے بطور احسانِ الٰہی حاصل ہوتی ہیں''۔ ۱۹

(۶) ید: سورۂ ابی لہب کی پہلی آیت ہے ''تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ'' اس میں 'یدین' سے کیا مراد ہے؟ اس سلسلہ میں مفسرین کے مختلف اقوال ہیں۔ مولانا فراہیؒ اس سے اعوان وانصار مراد لیتے ہیں اور استدلال میں ایک حدیث پیش کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں:

''اگر اشارات فہم حقیقت کے لیے کافی ہیں تو یدین سے اعوان وانصار کو مراد لینا نہایت واضح بات ہے۔ کیوں کہ عرب اعوان وانصار کو ید کہتے ہیں۔ آں حضرت ﷺ کا ارشاد ہے: ''وھم ید علی من سواھم'' ۲۰ (اور وہ غیروں کے مقابل میں ایک دوسرے کے ساتھی ہیں) باقی رہا اس سے علم وعمل کے ہاتھ مراد لینا، جیسا کہ بعض لوگوں نے کہا ہے، تو میرے نزدیک یہ بالکل لغت کے خلاف ہے اور محض تفسیر بالرائے ہے'' ۲۱

(۷) حبک: سورۃ الذاریات کی ساتویں آیت ہے: ''وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْحُبُكِ''۔ اس سے مراد بہت سے مفسرین نے 'تاروں والا آسمان' لیا ہے۔ لیکن مولانا فراہیؒ اس سے اختلاف کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک سماء سے مراد بادل ہیں اور آیت کا ترجمہ ہے ''قسم ہے دھاریوں والے بادلوں کی۔'' مولانا نے 'سماء' کے، بادل کے معنی میں

ہونے کی مثال میں درج ذیل آیت پیش کی ہے: ''وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي''۔ (ھود: ۴۴) اے زمین اپنا پانی جذب کرلے اور اے آسمان (بادل) تھم جا۔ ۲۲ فرماتے ہیں:

''جن لوگوں نے 'ذات الحبک' سے چراغ کوکب مراد لیا ہے، خواہ اس کی مضبوطی واستواری کی وجہ سے، یا اس وجہ سے کہ اس میں تارے ٹنکے ہوئے ہیں، ہمارے نزدیک ان کی رائے صحیح نہیں ہے۔ حبک یہاں مصدر نہیں ہے، بلکہ جمع ہے اور یہ لفظ دھاریوں، شکنوں، لہروں اور خطوط کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ پس اس سے اس تاروں والی چھت کا مراد لینا کسی طرح صحیح نہیں ہے، خواہ اس کی مضبوطی کا پہلو پیش نظر ہو یا جگمگاتے ہوئے تاروں کی تابانی کا لحاظ ہو'' ۲۳

مولانا نے 'سماء' کے، بادل کے معنی میں ہونے کے جو وجوہ پیش کیے ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ 'ذات الحبک' کی صفت بھی اسی معنی کی ترجیح کے حق میں ہے'۔ اس کے بعد مولانا نے عربی زبان میں لفظ 'حبک' کے مختلف استعمالات بیان کیے ہیں اور اشعار سے استدلال کیا ہے۔ پھر لکھتے ہیں:

''دجال والی حدیث میں ہے: ''ان شعرہ حبک حبک'' ۲۴ (اس کے بال شکن در شکن ہوں گے) یہیں سے یہ بادلوں کی تعریف لیے استعمال ہونے لگا، کیوں کہ بادلوں کے ٹکڑے بھی آسمان میں تہہ بہ تہہ موجوں اور تو بر تو روئی کے گالوں کی طرح نظر آتے ہیں''۔ ۲۵

(۸) صغو: سورۂ تحریم کی آیت ۴ یہ ہے: ''إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا''۔ عام مفسرین نے 'صَغَتْ قُلُوبُكُمَا' سے مراد دل ٹیڑھے ہونا لیا ہے اور آیت کا ترجمہ یا تشریح اس طرح کی ہے ''اگر تم دونوں اللہ کی طرف رجوع کرتی ہو تو یہی تمہارے لیے بہتر ہے، اس لیے کہ تمہارے دل کج ہو گئے ہیں''، لیکن مولانا فراہیؒ نے اس سے اختلاف کیا ہے۔ اس سلسلہ میں انھوں نے منجملہ دوسرے دلائل کے ایک دلیل

یہ بھی دی ہے کہ عربی زبان میں 'صغو' کا لفظ پھرنے اور ہٹنے کے معنٰی میں نہیں، بلکہ مائل ہونے اور جھکنے کے معنی میں آتا ہے۔ فرماتے ہیں:

''میل (جھکنا، ہٹنا) ایک کلی مفہوم ہے۔ اس کے تحت عربی میں بہت سے الفاظ ہیں۔ مثلاً زیغ، جور، ارعواء، حیادہ، انحراف وغیرہ، لیکن یہ سب میل عن الشئ یعنی کسی چیز سے ہٹنے اور پھرنے کے لیے آتے ہیں۔ پھر اس کے تحت فئی، توجہ، التفات اور صغو وغیرہ الفاظ ہیں، جو سب کے سب میل الی الشئ یعنی کسی چیز کی طرف مائل ہونے اور جھکنے کے لیے استعمال ہوتے ہیں...... اس نکتہ کے واضح ہوجانے کے بعد عربی زبان کے ایک عالم سے یہ حقیقت مخفی نہیں رہ سکتی کہ صَغَت قُلُو بُكُمَا کے معنی انابت قلوبکما و مالت الی اللّٰہ و رسولہ. (یعنی تم دونوں کے دل اللہ اور اس کے رسول کی طرف جھک چکے ہیں) کے ہوں گے۔ کیوں کہ صغو کا لفظ کسی شئ کی طرف جھکنے کے لیے آتا ہے، کسی شئ سے مڑنے اور ہٹنے کے لیے نہیں آتا۔ لفظ کی یہ حقیقت اس کے تمام مشتقات میں بھی موجود ہے''۔ [۲۶]

اس کے بعد مولانا نے عربی زبان میں اس کے مختلف استعمالات پیش کیے ہیں اور اشعار سے استشہاد کیا ہے۔ اسی ذیل میں دو حدیثیں بھی پیش کی ہیں، پہلی حدیث ہے:

''یُنفخ فی الصور فلایسمعه أحد الاّ أصغی الیه'' [۲۷]

(صور پھونکا جائے گا تو جو کوئی اسے سنے گا اس کی طرف متوجہ ہو جائے گا۔)

ہرّۃ (بلّی) والی حدیث میں ہے: کان یصغی لها الاناء. [۲۸] (اس کے لیے برتن جھکا دیتے تھے) تاکہ آسانی سے پانی پی سکے۔ [۲۹]

اسالیبِ قرآنی کی تائید حدیث سے

مولانا نے مختلف مواقع پر قرآنی اسالیب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے حدیث

سے استدلال کیا ہے۔ کچھ مثالیں درج ذیل ہیں:

(۱) تقدیر المحذوف: مولانا نے قرآن کا ایک اسلوب 'تقدیر المحذوف' (محذوف کو مقدر ماننا) بتایا ہے اور فرمایا ہے کہ:

''سیاق وسباق سے محذوف کی وضاحت ہوجاتی ہے'' مثال کے طور پر آیت: ''اُدْعُوْنِیْٓ اَسْتَجِبْ لَكُمْ . اَنَّ الَّذِیْنَ یَسْتَكْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِیْ'' (مومن: ۶۰) میں عبادت سے مراد دعا ہے۔ یہ بات لفظ 'اُدْعُوْنِی' سے معلوم ہو رہی ہے۔ اس کی تائید حدیث سے ہوتی ہے۔ صحیح بخاری [۳۰] میں ہے کہ نبیؐ نے ارشاد فرمایا: ''الدعاء هو العبادة'' پھر یہ آیت تلاوت فرمائی: اُدْعُوْنِیْٓ اَسْتَجِبْ لَكُمْ اِنَّ الَّذِیْنَ یَسْتَكْبِرُوْنَ عَنْ عبادتی. (مومن: ۶۰)'' [۳۱]

(۲) عالمِ غیب کی چیزوں کا ذکر عالمِ شہود کی چیزوں کی ہیئت میں: قرآن کے اس اسلوب کی وضاحت مولانا نے یوں کی ہے:

''قرآن اور پہلے کی کتابوں میں ہم بعض عالمِ غیب کی چیزوں کا ذکر عالمِ شہود کی چیزوں کی ہیئت میں دیکھتے ہیں، اس لیے کہ ان کے درمیان ایک مناسبت پائی جاتی ہے۔ اسی لیے بعض علماء نے کہا ہے کہ یہ دنیا عالمِ غیب کا ایک پرتو ہے، جس طرح کہ معلول علت کا عکس ہوتا ہے۔ چنانچہ یہاں جو کچھ ہوتا ہے وہی وہاں بھی ہوگا۔ پھر ہم احادیث میں بعض ایسی چیزیں دیکھتے ہیں جن کی تاویل اس اصل کی بنیاد پر بہ خوبی ہوجاتی ہے''۔ [۳۲]

مزید تشریح و توضیح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''اہلِ عرب بعض عجمیوں کی طرح اپنی تشبیہات میں تفصیل کے دل دادہ تھے، چنانچہ مثال کے طور پر جب وہ سرعتِ رفتار میں اپنے گھوڑے کی تشبیہ شترمرغ سے دیتے تو صرف شترمرغ کے نام پر اکتفا نہ کرتے تھے، بلکہ یہ بھی ذکر کرتے کہ وہ اپنے انڈوں اور مادہ کے پاس جاتا ہے۔ اسی

طرح جب کسی شیر سے مشابہ قرار دیتے تو یہ بھی کہتے کہ وہ 'ذواشبال' (شیر کے بچوں والا) ہے، وغیرہ وغیرہ۔ اسی اسلوب کے مطابق جب جنت کا ذکر کیا گیا تو اس کے ساتھ ساتھ دروازوں، چشموں، بڑی بڑی آنکھوں والی خوب صورت عورتوں، نہروں اور سایوں کا ذکر کیا گیا اور جب جہنم کا تذکرہ کیا گیا تو اس کے ساتھ پہرے داروں، شعلوں اور محلات کی بلندی کو چھونے والے شراروں کا بھی ذکر کیا گیا''۔[۳۳]

یہاں مولانا نے قرآن کے اس اسلوب کی وضاحت کرتے ہوئے صرف یہ اشارہ کردیا ہے کہ حدیث میں بھی اس قسم کی چیزیں ملتی ہیں۔ جنت اور جہنم کی جو صفات قرآن میں بیان کی گئی ہیں ان سے کہیں زیادہ تفصیل کے ساتھ ان کا ذکر احادیث میں ملتا ہے۔ احادیث کی کتابوں میں صفۃ الجنۃ اور صفۃ النار کے مستقل ابواب ہیں۔ تفصیل کے لیے ان کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔

(۳) استفہام: مولانا اپنی کتاب 'اقسام القرآن' میں ایک اسلوبِ کلام کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''کلام میں بسا اوقات خبر کے بجائے استفہام کا جو اسلوب اختیار کیا جاتا ہے اس کا مقصد بھی عموماً سامع کو استنباطِ دلائل میں شریک کرنا ہوتا ہے۔ الاتری ذٰلک؟ اور هل سمعت هذا؟ وغیرہ اسالیب بیش تر اسی مقصد سے استعمال ہوتے ہیں۔ خطبۂ حجۃ الوداع میں اس طرح کے استفہام کی نہایت بلیغ مثالیں موجود ہیں۔ آپؐ نے پوچھا ایّ بلدٍ هذا؟ ایّ شهرٍ هذا؟ ایّ یومٍ هذا؟ (یہ کون سا شہر ہے؟ کون سا مہینہ ہے؟ کون سا دن ہے؟) ان تمام سوالات کا مقصد صرف یہ تھا کہ سامعین کو بات سننے کے لیے پوری طرح آمادہ کردیا جائے۔ قرآن مجید نے سورۂ فجر میں یہ دونوں بلیغ اسلوب ایک جگہ جمع کردیے ہیں۔ پہلے بعض ایسی چیزوں کی شہادت پیش کی ہے جو عقلِ انسانی کو ابھارتی

ہیں کہ وہ ان کے اندر سے اللہ تعالیٰ کی تدبیر و تقدیر اور اس کے عدل کی دلیلیں استنباط کرے۔ اس کے بعد فرمایا: هَلْ فِيْ ذٰلِكَ قَسَمٌ لِّذِيْ حِجْرٍ. (الفجر:۵) کیا اس میں ہے شہادت عقل مند کے لیے؟''[۳۵]

حدیث کے بعض اسالیب

مولانا نے اپنی تحریروں میں حدیث کے بعض اسالیب کی طرف بھی اشارے کیے ہیں۔ ان کی مدد سے حدیث کو سمجھنے میں بڑی مدد ملتی ہے۔ چند مثالیں پیش خدمت ہیں:

(۱) تمثیل و تشبیہ: اس اسلوب سے متعلق لکھتے ہیں:

''عالم غیب کے جو اسرار آپؐ پر بے نقاب ہوتے تھے آپ کبھی ان کا ذکر تصریحاً فرماتے تھے۔ مثلاً سورۂ بقرہ اور سورۂ آل عمران کے متعلق فرمایا ''وہ دونوں بدلیوں کی شکل میں نمودار ہوں گی۔''[۳۶] دنیا کی بابت فرمایا: وہ ایک پھوسٹ بڑھیا کی شکل میں آئے گی۔[۳۷] موت کی نسبت فرمایا: ''وہ ایک مینڈھے کی صورت میں آئے گی۔''[۳۸] اور کبھی صرف اشارہ فرما دیتے تھے، تاکہ لوگ اس پر تدبر کریں اور ان کے ذہن و عقل کی تربیت ہو''۔[۳۹]

''آں حضرتؐ نے ہماری مسجدوں کو نہر سے تشبیہ دی ہے۔ صحیح بخاری میں ہے کہ آپؐ نے فرمایا: ''أرایتم لو أن نهرًا بباب أحدکم یغتسل فیه خمسًا... (الحدیث)[۴۰] (بھلا بتاؤ اگر تم میں سے کسی کے دروازے پر ایک نہر ہو جس میں وہ روزانہ پانچ مرتبہ نہاتا ہو....)''[۴۱]

''جس طرح قرآن مجید سراپا دعوت فکر و نظر ہے اسی طرح اس کا حامل بھی بہترین معلّم تھا۔ وہ عقلِ انسانی کی تربیت کرتا تھا اور اس کو اکتسابِ حکمت کے لائق بناتا تھا۔ اس تربیتِ عقلی کے لیے آپؐ بسا اوقات صحابہ

سے بعض امور کی مخفی مناسبتوں کے متعلق سوالات بھی کرتے رہتے تھے۔ مثلاً ایک مرتبہ آپؐ نے پوچھا[۴۲]: ''درختوں میں سے مومن سے مشابہت رکھنے والا کون سا درخت ہے''۔[۴۳]

(۲) دلالت: اس عنوان کے تحت فرماتے ہیں:

''کبھی لفظ ایسے معنیٰ میں استعمال ہوتا ہے جو دلالتِ تضمنی والتزامی سے سمجھ میں آرہا ہوتا ہے۔ مثلاً ظرف مظروف کے معنیٰ میں استعمال ہوتا ہے۔ ایسا مجازاً ہوتا ہے۔ حدیث میں ہے: ''مایُضحک الرب من عبده''۔[۴۴] یعنی مایرضیه کمال الرضی ۔ تضمّن والتزام کی وجہ سے رضا کے معنی میں ضحک استعمال کیا۔''[۴۵]

(۳) بدل: اس اسلوب کی مولانا نے یوں وضاحت کی ہے:

''مبدل منہ کی جگہ بدل لانا اور مقدم الذکر سے خاص رہنے والے امور کی نسبت موخر الذکر کی طرف کرنا ایک عام اسلوب ہے۔ مثال کے طور پر جزاء اور لقاء (ملاقات) کی نسبت 'رب' کی طرف کرنا، جب کہ نسبت حقیقۃً صفت عدل کی طرف ہوتی ہے۔ ''ماہ رمضان میں شیاطین کا بیڑیوں میں جکڑا جانا''[۴۶] اسی باب میں آتا ہے ۔ یہاں شیطان شیطانی صفات سے بدل ہے۔ اسی طرح دوسری مثال ''حُفّتِ الجنّةُ بالمکارہ''[۴۷] ہے۔ یہاں جنت بدل ہے ان اعمال سے جو جنت تک لے جانے والے ہیں''۔[۴۸]

(۴) مقابلہ وموازنہ: اس اسلوب سے متعلق مولانا نے لکھا ہے:

''جب بھی قرآن یا حدیث میں دو یا دو سے زائد چیزوں کو ایک ساتھ بیان کیا جاتا ہے تو اس سے کئی باتیں معلوم ہوتی ہیں۔''

اس کے بعد انھوں نے چار باتوں کا ذکر کیا ہے۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ:

''اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اثرات میں وہ چیزیں مماثلت رکھتی ہیں،

جیسا کہ حضرت ابوبکرؓ نے ترکِ صلاۃ کے اثر سے ترکِ زکاۃ کے اثر پر استدلال کیا اور جن لوگوں نے زکوٰۃ دینے سے انکار کردیا تھا ان کے کفر کا فیصلہ فرمایا۔[۴۹] قرآن اور حدیث میں صراحت ہے کہ کافروں سے اس وقت تک جنگ کی جائے جب تک کہ وہ نماز نہ پڑھنے لگیں اور زکوٰۃ نہ دینے لگیں''۔[۵۰]

(۵) نفی برائے نفی جملہ: اس اسلوب کی وضاحت اور حدیث سے اس کی تائید مولانا نے یوں کی ہے:

''کسی چیز کی نفی کئی معانی کے لیے کی جاتی ہے:

۱۔ نفی وجود کے لیے، جیسے لَاعَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ اَمْرِ اللّٰهِ. (۱۱: ۴۳)

۲۔ نفی وجودِ برحق کے لیے، جیسے لَااِلٰهَ اِلَّاهُوَ. (۲۸:۳)

۳۔ نفی جملہ کے لیے، جیسے فَلَارَفَثَ وَلَافُسُوْقَ وَلَاجِدَالَ فِي الْحَجِّ. (۲:۱۹۷) حدیث سے اس کی مثال:

''لاضرر ولاضرار.''[۵۱]

تیسرے معنیٰ کی ایک اور مثال قرآن سے ''لَاتَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللّٰهِ'' (الروم: ۳۰) یعنی اللہ کے علاوہ کسی اور کے لیے مناسب نہیں کہ وہ تخلیقِ الٰہی میں تبدیلی کرے، کیونکہ اللہ ہی تخلیق کرتا ہے اور وہی تبدیلی کرنے کا حق رکھتا ہے۔ ارشاد ہے: يَمْحُوا اللّٰهُ مَايَشَاءُ وَيُثْبِتُ (۱۳:۳۹) شیطان نے اللہ کے سامنے کہا تھا: وَلَاٰمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللّٰهِ. (۴:۱۱۹)[۵۲]

تیسرے معنٰی کی مثال حدیث سے: ''لَاحَسَدَ الا فی اثنتین'' یعنی حسد غیر مطلوب اور ناپسندیدہ ہے، سوائے دو چیزوں میں''۔[۵۳]

(۶) استفہام: اوپر قرآنی اسالیب کے ذیل میں استفہام سے متعلق جو اقتباس گذرا اس سے حدیث کا بھی اسلوب معلوم ہوتا ہے۔

نظمِ قرآن پر حدیث سے استدلال

نظمِ قرآن مولانا فراہیؒ کا مشہور نظریہ ہے۔ انھوں نے پورے اعتماد اور قوت کے ساتھ یہ بات پیش کی کہ قرآن کی سورتوں اور آیتوں میں نظم پایا جاتا ہے۔ انھوں نے اپنی کتاب 'دلائل النظام' میں بہت سی دلیلیں دی ہیں۔ چنانچہ اپنے نظریہ کے اثبات میں جن چیزوں سے استدلال کیا ہے ان میں سے ایک حدیث بھی ہے۔ سورۂ قیامہ میں آیت ''اِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهٗ وَقُرْاٰنَهٗ'' (القیامہ: ۱۷) کی تفسیر کے تحت لکھتے ہیں:

> ''آں حضرتؐ قرآن مجید کی پوری پوری سورتیں لوگوں کو سناتے تھے اور یہ بغیر اس کے ممکن نہیں کہ آپ کو وہ اس خاص ترتیب پر سنائی گئی ہوں اور صحابہ نبیؐ کی اس پیش کردہ ترتیب کے مطابق قرآن مجید سنتے اور محفوظ کرتے تھے، نیز یہ بھی معلوم ہے کہ آپ خاص خاص آیتوں کو خاص خاص سورتوں میں خاص خاص مقامات میں لکھواتے تھے اور صحابہ اس کی پابندی فرماتے تھے، پھر جب کوئی توضیحی آیت اترتی تو آپ اس کو بھی قرآن مجید میں لکھواتے اور ان کے لکھوانے میں دو اصول ملحوظ رکھے جاتے۔ یا تو وہ ان آیات کے ساتھ ملا دی جاتیں جن کی تشریح کرتیں، یا سورہ کے آخر میں رکھ دی جاتیں۔ اگر ان کا تعلق سورہ کے مجموعی مضمون سے ہوتا..... اس طرح جب قرآن نازل ہو چکا تو آخر میں حضرت جبرئیل علیہ السلام نے آپ کو پورا قرآن اس کی اصلی ترتیب کے مطابق سنا دیا..... یہ بات صحیح اور متفق علیہ روایات سے ثابت ہے اور اس سے نظامِ قرآن کی بے شمار مشکلات آپ سے آپ حل ہو جاتی ہیں''۔۵۴؎

مولانا امین احسن اصلاحیؒ نے 'نظمِ قرآن' کے عنوان سے ایک مضمون ماہ نامہ 'معارف' اعظم گڑھ میں لکھا تھا۔ اس مضمون کے بارے میں انھوں نے لکھا ہے کہ ''اسے ان یادداشتوں کی روشنی میں ترتیب دیا ہے جو استادِ محترم کے خطباتِ درس میں سے حافظہ

میں محفوظ رہ گئی ہیں۔'' اس لیے اس موقع پر اس مضمون کا مطالعہ بھی فائدہ سے خالی نہیں ہوگا۔ انھوں نے لکھا ہے:

> ''احادیث سے ثابت ہے کہ آیات کی ترتیب میں آں حضرت ﷺ مناسبت کا لحاظ فرماتے تھے..... جن لوگوں نے جمع و ترتیبِ قرآن سے متعلق روایات پر غور کیا ہے وہ واقف ہیں کہ قرآن اگرچہ جستہ جستہ نازل ہوا ہے، لیکن آیات کی ترتیب آں حضرتؐ کے حکم کے مطابق ہوئی ہے۔ آپ آیات کی جگہ سورتوں میں متعین فرما دیتے تھے اور کاتبینِ وحی ان کو ان کی متعین جگہوں میں رکھتے تھے۔ اس وجہ سے ترتیبِ آیات کے توقیفی ہونے پر تمام علماء کا اتفاق ہے۔ اگر قرآن مجید میں نظم نہ ہوتا، جیسا کہ لوگوں کا خیال ہے تو آں حضرتؐ اس قسم کا حکم کیوں دیتے؟ اور اگر کوئی عظیم الشان حکمت داعی نہ ہوتی تو نزولی ترتیب کو چھوڑ کر، جو سب سے زیادہ قابل لحاظ تھی، ایک نئی ترتیب کیوں اختیار فرماتے؟ بہرحال جب ہر آیت کے لیے ایک مخصوص جگہ متعین ہوئی تو لازماً اس تعین کے سبب پر غور کرنا پڑے گا اور ظاہر ہے کہ یہ جز رعایت نظم کے اس کا کوئی اور سبب نہیں بتایا جا سکتا۔''۵۵؎

مولانا اصلاحی نے مزید لکھا ہے کہ جو لوگ سورتوں کی ترتیب کے بارے میں اس رائے سے متفق نہیں ہیں ان کے پاس قرآن اور حدیث کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ فرماتے ہیں:

> ''علیحدہ علیحدہ سورتوں کا قائم کرنا اور ان کا چھوٹا بڑا ہونا بھی نظم کی دلیل ہے۔ اگر قرآن مجید غیر منظم ہے تو الگ الگ سورتیں قائم کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ اور یہ بات اپنی جگہ پر ثابت ہے کہ سورتوں کی تحدید وحیِ الٰہی سے ہوئی ہے۔ کوئی عقلی یا نقلی دلیل اس کے خلاف نہیں ہے۔ جن لوگوں نے اس سے اختلاف کیا ہے ان کے پاس قرآن مجید یا حدیث

صحیح کی کوئی سند نہیں ہے"۔[56]

"سورتوں کی موجودہ ترتیب، جو بالاتفاق تمام مصاحف میں پائی جاتی ہے، وجوہ نظم کی بہت بڑی دلیل ہے۔اس کی تفصیل یہ ہے کہ قرآن مجید میں سورتوں کی ترتیب میں جو تقدیم و تاخیر ہے وہ بلاسبب نہیں ہوسکتی۔ظاہر ہے کہ اس کے لیے سورتوں کی مقدار سب سے زیادہ قابلِ لحاظ چیز تھی، لیکن اس کا لحاظ۔ہر شخص کو معلوم ہے۔قرآن مجید میں بالکل نہیں ہے ...... یہ بھی مسلّم ہے کہ یہ ترتیب نزولی نہیں ہے، اس لیے ضروری ہے کہ اس تقدیم وتاخیر کا کوئی اور سبب تلاش کیا جائے۔ہمارے نزدیک رعایتِ نظم کے سوا اس کا کوئی اور سبب نہیں ہوسکتا۔ممکن ہے کہ اس پر یہ اعتراض کیا جائے کہ سورتوں کی ترتیب صحابہ کی رائے سے ہوئی ہے، پیغمبر کے حکم سے نہیں ہوئی ہے۔لیکن یہ بات قرآن مجید اور احادیثِ صحیحہ کے بالکل خلاف ہے"۔[57]

ان اقتباسات میں مولانا فراہیؒ (اور مولانا اصلاحیؒ) نے احادیث نہیں پیش کی ہیں، اس لیے کہ ان کا نقل کرنا طوالت کا سبب بنتا۔صرف صحیح احادیث کی طرف اشارہ کردیا ہے۔

سورۃ الضحیٰ میں نظم کی وضاحت کرتے ہوئے مولانا فراہیؒ نے ایک حدیث سے استدلال کیا ہے۔مذکورہ سورہ کی ابتدائی آیات پیش نظر رہیں "وَالضُّحٰى وَالَّيْلِ اِذَاسَجٰى، مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلٰى، وَلَلْاٰخِرَةُ خَيْرٌلَّكَ مِنَ الْاُوْلٰى. "(۱-۴)

ان کی تشریح مولانا نے یہ کی ہے:

"تاریکی کے بعد روشنی کا بڑھ جانا، اس کے بعد پھر تاریکی کا چھا جانا اس پر گواہ ہے کہ رب کا اپنے بندوں کے ساتھ بھی یہی معاملہ ہے۔اگر تمھاری امت میں شر کی زیادتی ہوجائے اور نیکی کم ہوجائے تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس نے تمہیں ہمیشہ کے لیے چھوڑ دیا ہے اور تم سے

ناراض ہو بیٹھا ہے۔یقیناً تمھارے معاملہ کا آخری حصہ ابتدائی حصہ کے مقابلہ میں زیادہ بہتر ہوگا اور عن قریب تمھاری امت میں اضافہ ہوگا اور تمھاری آنکھیں ٹھنڈی ہوں گی، جیسا کہ فتح مکہ کے بعد ہوا اور اسی طرح آخری زمانے میں بھی ہوگا۔آں حضرتؐ نے ارشاد فرمایا ہے: "أمّتی کالمطر لاأدری أوّلھاخیرأم آخرھا "[58] اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَالسّٰبِقُوْنَ السّٰبِقُوْنَ. "(الواقعہ:۱۰) ثُلَّةٌ مِّنَ الْاَوَّلِيْنَ وَقَلِيْلٌ مِّنَ الْاٰخِرِيْنَ. "(الواقعہ:۱۳-۱۴)۔"[59]

آیاتِ قرآنی کی تشریح وتائید حدیث سے

مولانا فراہیؒ نے اپنے طریقۂ تفسیر کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے:

"مجھ پر یہ حقیقت واضح ہوئی کہ پہلی چیز جو قرآن کی تفسیر میں مرجع کا کام دے سکتی ہے وہ خود قرآن ہے۔اس کے بعد نبی ﷺ اور آپ کے اصحاب کا فہم ہے۔پس میں اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرتا ہوں کہ مجھے سب سے زیادہ پسند وہی تفسیر ہے جو پیغمبر اور صحابہ سے منقول ہو ...... میں یہ یقین رکھتا ہوں کہ صحیح احادیث میں اور قرآن میں کوئی تعارض نہیں ہے۔تاہم میں روایات کو بہ طور اصل نہیں، بلکہ بہ طور تائید کے پیش کیا کرتا ہوں۔پہلے آیت کی تاویل اس کی ہم معنیٰ دوسری آیات سے کرتا ہوں۔اس کے بعد تبعاً اس کے متعلق صحیح احادیث کا ذکر کرتا ہوں"۔[60]

چنانچہ تفسیر کا مطالعہ کرتے ہوئے ہم کثرت سے دیکھتے ہیں کہ مولانا آیت کی تشریح کرتے ہوئے احادیث کو بھی پیش کرتے ہیں اور ان سے آیت کی تائید اور وضاحت کا کام لیتے ہیں۔اس سلسلہ کی چند مثالیں ذیل میں پیش کی جاتی ہیں:

(۱) سورۃ الحجرات کی آیات: يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ عَسٰٓى اَنْ يَّكُوْنُوْا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَآءٌ مِّنْ نِّسَآءٍ عَسٰٓى اَنْ يَّكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ

وَلَاتَلْمِزُوْٓا اَنْفُسَكُمْ وَلَاتَنَابَزُوْابِالْاَلْقَابِ ... اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَاللّٰهِ اَتْقٰكُمْ،اِنَّ اللّٰهَ عَلِيْمٌ خَبِيْرٌ. (الحجرات۔۱۱۔۱۳) کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''سرکشی اور فتنہ وفساد کے دروازے بند کرنے کے بعد قرآن نے اس کے اسباب کا ذکر کیا اور ان کا دروازہ بھی بند کر دیا۔ چنانچہ اس نے مذاق اڑانے، طعنہ دینے، برے القاب سے پکارنے، بدگمانی، غیبت اور تجسّس کرنے اور فخر جتانے سے منع کیا۔ نبی ﷺ نے اپنے خطبۂ حجۃ الوداع میں ان تمام باتوں کو جمع کر دیا ہے:

''ألا فانّ دماء کم وأموالکم وأعراضکم حرام علیکم کحرمة یومکم هذافي شهر کم هذافي بلدکم هذا، اسمعوا منی[٦٢] تعیشوا.''[٦٣]

''جان لو، تمہاری جان، تمہارا مال اور تمہاری آبرو تم پر محترم ہے، جس طرح آج کا یہ دن، یہ مہینہ اور یہ شہر محترم ہے۔ میری یہ باتیں سن لو، اللہ تمہارا بھلا کرے۔''

(۲) آیت ''لَایُسْئَلُ عَمَّایَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُوْنَ ''(الانبیاء:۲۳) کی تفسیر میں فرماتے ہیں:

''اشاعرہ نے اس آیت سے یہ سمجھا ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کسی کو گناہ نہ کرنے کے باوجود عذاب دے تو بھی یہ ظلم نہیں ہوگا اور کسی کو اللہ تعالیٰ سے یہ پوچھنے کا حق نہ ہوگا کہ تو نے ایسا کیوں کیا؟ لیکن آیت سے مراد یہ نہیں ہے۔ ارشاد باری ہے ''لَهُمْ فِيْهَامَايَشَآءُوْنَ خٰلِدِيْنَ، كَانَ عَلٰى رَبِّكَ وَعْدًامَّسْئُوْلًا (الفرقان:۱٦) صحیح بخاری میں ہے: ''انّ للعبادحقاًعلی اللّٰه أن یدخلهم الجنّة ان لم یشرکوا به.''[٦٤]

مزید فرماتے ہیں:

''اگر اللہ تعالیٰ تمام مخلوق کو ہلاک کر دے تو یہ اس کی صفتِ عدل کے

خلاف نہ ہوگا، اس لیے کہ وہ مالک ومختار ہے، لیکن اگر وہ بغیر گناہ کے اپنے بندوں کو عذاب دے تو یہ اس کی رحمت کے خلاف ہوگا، جب کہ اس کی صفت رحیم ہے''[٦٥]

(۳) ایمان وعمل کے عنوان کے تحت لکھتے ہیں:

''علماء میں اعمال کی حیثیت کے سلسلہ میں اختلاف ہے:

۱۔ بعض کہتے ہیں کہ بدعملی کے باوجود ایمان باقی رہ سکتا ہے۔

۲۔ بعض کا خیال ہے کہ بدعملی اور ایمان دونوں متضاد چیزیں ہیں۔ لہٰذا دونوں جمع نہیں ہو سکتے۔

۳۔ بعض لوگ اس میں فرق کرتے ہیں۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ ایمان اور برے اعمال میں تضاد ہے، لیکن اس کے درجات ہیں۔ کچھ برے اعمال ایسے ہیں جن سے ایمان میں کمی آجاتی ہے اور کچھ ایسے ہیں جن سے ایمان ختم ہو جاتا ہے۔

عقل ونقل سے بھی یہی ثابت ہے۔ ارشاد ربانی ہے: بَلٰى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَّاَحَاطَتْ بِهٖ خَطِيْٓئَتُهٗ فَاُولٰٓئِكَ اَصْحٰبُ النَّارِهُمْ فِيْهَا خٰلِدُوْنَ (البقرة:۸۱) وَمَنْ يَّقْتُلْ مُؤْمِنًامُّتَعَمِّدًافَجَزَآؤُهٗ جَهَنَّمُ خٰلِدًافِيْهَاوَغَضِبَ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهٗ وَاَعَدَّلَهٗ عَذَابًا عَظِيْمًا. (النساء:۹۳) وَمَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَيَتَعَدَّ حُدُوْدَهٗ يُدْخِلْهُ نَارًاخَالِدًافِيْهَاوَلَهٗ عَذَابٌ مُّهِيْنٌ (النساء:۱۴) سود کھانے والے کے بارے میں بھی یہی بات کہی گئی ہے۔ صحیح بخاری میں ہے: ''انّ من الأعمال سبع موبقات.''[٦٦] یہ قرآن سے استنباط ہے''[٦٧]

(۴) آیت ''فِطْرَتَ اللّٰهِ الَّتِیْ فَطَرَالنَّاسَ عَلَيْهَا،لَاتَبْدِيْلَ لِخَلْقِ اللّٰهِ.''(الروم۔۳۰) کی تفسیر کے ذیل میں فرماتے ہیں:

''قرآن کی اس تصریح سے کہ اسلام دین فطرت ہے، بہت سے لوگ

غلط فہمی کا شکار ہو گئے ہیں۔ اس کے کئی وجوہ ہیں:

(الف) انھوں نے سمجھ لیا کہ تخلیقِ الٰہی میں تغیر و تبدیلی محال ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "لَاتَبْدِيْلَ لِخَلْقِ اللّٰه." حالاں کہ یہ بات مشاہدہ کے بالکل برخلاف ہے۔ اس لیے کہ تخلیق میں تبدیلی ہوتی ہے۔ یہ بات نص کے بھی خلاف ہے۔ قرآن میں ہے: وَلَاٰمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلقَ اللّٰه. (النساء:۱۱۹) اور حدیث میں ہے: "لَعنَ اللّٰهُ الواشمةَ والمستوشمةَ ...... المغيّراتِ خلقَ الله." ۶۸؎ کلام کا سیاق یہ ہے کہ تخلیق میں تبدیلی سے منع کیا جا رہا ہے۔ اگر یہ چیز محال ہوتی تو اس کی نہی کی ضرورت ہی نہ ہوتی۔ آیت کی صحیح تاویل یہ ہے کہ یہ حکم اس ارشادِ باری کے مثل ہے: "فَلَارَفَثَ وَلَافُسُوْقَ وَلَاجِدَالَ فِي الْحَجِّ. (البقرہ:۱۹۷)۔" ۶۹؎

(۵) ایک جگہ فرماتے ہیں:

"عقل و نقل کے تمام پہلوؤں سے یہ بحث طے پا چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیشہ فرضِ رسالت کی ادائیگی کے لیے انہی لوگوں کو چنا ہے جو اس کی مخلوق میں اخلاق و تقویٰ کے لحاظ سے نقطۂ کمال پر رہے ہیں۔ چنانچہ فرمایا ہے: "اَللّٰهُ اَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهٗ." (الانعام۔۱۲۴) حضرت سرور کائنات کی نسبت فرمایا "وَاِنَّكَ لَعَلٰى خُلُقٍ عَظِيْم." (القلم:۴) اس مضمون کی توضیح صحیحین کی ایک روایت سے ہوتی ہے ۷۰؎ جس کا مفہوم یہ ہے کہ آں حضرت کو ترازو کے ایک پلڑے میں رکھا اور بقیہ تمام مخلوق کو دوسرے پلڑے میں۔ جب آپ تمام مخلوق پر بھاری ثابت ہوئے تب آپ کا انتخاب فرض رسالت کی ذمہ داریوں کے لیے عمل میں آیا"۔ ۷۱؎

(۶) ایک جگہ فرماتے ہیں:

"ضروری ہے کہ اللہ تعالیٰ کو دیکھتے ہوئے صفاتِ جمالی غالب ہوں۔ صفاتِ جلالی، صفاتِ جمالی کے ضمن میں ملحوظ ہوتی ہیں۔ مثال کے طور پر رحمت، جو ایک صفتِ جمال ہے، اس کا نفاذ علم، قدرت، عدل اور غضب کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ یہی مطلب ہے حدیث "سبقت رحمتی علی غضبی" ۲؎ کا۔ لیکن اگر نفس کی جانب دیکھا جائے تو جلال کا ذکر مقدم ہوتا ہے۔ پھر جمال کے ذکر سے خوف و یاس کی حدت کو بجھایا جاتا ہے، جیسے ارشادِ باری ہے: "تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُوْدُالَّذِيْنَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِيْنُ جُلُوْدُهُمْ وَقُلُوْبُهُمْ اِلٰى ذِكْرِاللّٰهِ" (الزمر:۲۳) ہمیشہ نفس اور دنیا کی بندشوں سے اسی کی طرف فرار ہوتا ہے۔ وہی ملجأ وماویٰ اور معبود و مستعان ہے۔ اسی طرح صفاتِ جلالی کے اثرات کے غلبہ کے وقت بھی اسی طرف فرار ہوتا ہے۔ اسی لیے نبی ﷺ کا ارشاد ہے: ۳؎ "اَللّٰهُمَّ اِنِّی اَعُوْذُبِكَ مِنْكَ." ۴؎

(۷) سورۂ الرحمٰن کی آیات "اَلرَّحْمٰنُ. عَلَّمَ الْقُرْاٰنَ. خَلَقَ الْاِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ." (۱-۳) ذکر کر کے فرماتے ہیں:

"ان آیات کا آغاز اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات سے کیا، کیوں کہ وہی رحمت اور تعلیم کا مبدأ ہے اور تمھیں بتایا کہ اس کی بے پایاں رحمت یہ ہے کہ اس نے قرآن کی تعلیم دی، تمھیں پیدا کیا اور بولنا سکھایا کہ تم اپنے آپ کو اس تعلیم کے لیے تیار کر سکو۔ اس توضیح سے حدیث میں وارد حکمت کی وضاحت ہو جاتی ہے: ۵؎ خیرکم من تعلّم القرآن وَعلّمه." (رواہ ابن ماجہ عن سعد) ۶؎

(۸) سورۂ احزاب کی ایک آیت ہے: مَاكَانَ مُحَمَّدٌاَبَآاَحَدٍمِّنْ رِّجَالِكُمْ وَلٰكِنْ رَّسُوْلَ اللهِ وَخَاتَمَ النَّبِيّٖنَ. (آیت:۴۰) خاتم النبیین کی تشریح میں مولانا فرماتے ہیں:

"بنی اسرائیل میں نبوت حضرت مسیحؑ پر ہی ختم ہوگئی، لیکن بنی اسماعیل میں باقی رہی۔ پھر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ ہمیشہ کے لیے ختم ہوگئی۔ نبی کا ارشاد ہے: "لایکون بعدی الا الرؤیا الصالحة"۔[۷۸]

احادیث کی طرف اشارے یا مجمل حوالے

مولانا آیات کی تفسیر وتشریح کرتے ہوئے بسا اوقات احادیث کی طرف اشارہ کردیتے ہیں، یا ان کا اجمالی حوالہ دیتے ہیں۔ مثلاً کہیں آیت کی تفسیر میں وہ صرف اتنا کہہ کر آگے بڑھ جاتے ہیں کہ اس بات کی تائید صحیح حدیث سے ہوتی ہے، یا اس حدیث کے ایک دو الفاظ ذکر کردیتے ہیں جس سے قاری کے ذہن میں پوری حدیث آجائے۔ اس اعتبار سے ان مقامات کا مطالعہ دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔

(۱) سورہ التین کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

"یہاں سیاقِ کلام خود یہ خود اس بات کی طرف اشارہ کررہا ہے کہ سلسلہ کی تمام کڑیاں موجود ہیں، صرف آخری کڑی کی جگہ خالی ہے، یا حضرت مسیحؑ کے لفظوں میں پورا قصر تو تعمیر ہوچکا ہے، صرف کونے کی آخری اینٹ کا انتظار ہے (حضرت مسیحؑ کے الفاظ کی تائید حدیث صحیح سے بھی ہوتی ہے)"۔[۷۹]

جس صحیح حدیث کی طرف مولانا نے اشارہ کیا ہے وہ یہ ہے:

"عن أبی هريرة رضی الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: مثلی ومثل الأنبياء من قبلی كمثل رجل بنی بنياناً فأحسنه وأجمله الاّموضع لبنة من زاوية، فجعل الناس يطوفون به ويعجبون له ويقولون: هلاّوُضعت هذه اللبنة؟ قال فأنااللبنة وأناخاتم النبيّين"۔[۸۰]

(حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے

ارشاد فرمایا: میری اور مجھ سے پہلے کے انبیاء کی مثال ایسی ہے جیسے ایک شخص نے ایک حسین وجمیل عمارت بنوائی، صرف ایک کونے میں ایک اینٹ کی جگہ خالی چھوڑ دی۔ لوگ اس عمارت کے اردگرد گھومتے، اسے پسندیدگی کی نظروں سے دیکھتے اور کہتے کہ اس اینٹ کو کیوں نہیں رکھ دیا جاتا۔ (آپؐ نے فرمایا) وہ اینٹ میں ہوں اور میں خاتم النبیین ہوں)۔

(۲) سورۂ فاتحہ کی تفسیر میں فرماتے ہیں:

"عملی اور قولی تواتر مثلاً حدیث خداج اور حدیث 'قسمت الصلاة بينی وبين عبدی' سے یہ بات ثابت ہے کہ سورۂ فاتحہ نماز کی سورہ ہے"۔[۸۱]

"قسمت الصلاة والی مشہور حدیث میں فرمایا ہے کہ جب بندہ مالک یوم الدین کہتا ہے تو اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ فرماتا ہے کہ میرے بندے نے اپنے تئیں میرے حوالے کردیا"۔ [۸۲]

یہاں مولانا نے دو حدیثوں کی طرف اشارہ کیا ہے۔ حدیث خداج سے مراد یہ حدیث ہے:

"عن أبی هريرة رضی الله عنه عن النبی صلى الله عليه وسلم قال: من صلّی صلاة لم يقرأ فيهابأمّ القرآن فهی خداج [۸۳] (جو شخص نماز میں ام القرآن (یعنی سورۂ فاتحہ) نہ پڑھے اس کی نماز ناقص ہے۔)"

دوسری حدیث بھی حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے، فرماتے ہیں:

"سمعتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: قال الله تعالىٰ: قسمت الصلاة بينی وبين عبدی نصفين، ولعبدی ماسأل، فاذاقال العبد: الحَمدُلِلّٰهِ رَبِّ العٰلَمِينَ قال الله تعالىٰ: حمدنی عبدی، واذا قال: الرَّحمٰنِ الرَّحِيمِ قال الله: أثنى علیّ عبدی، فاذاقال: مَالِكِ يَومِ الدِّينِ قال: مجّدنی

عبدی، وقال مرة: فوّض الیَ عبدی. فاذاقال: اِیَّاکَ نَعبُدُوَاِیَّاکَ نَستَعِینُ قال: هٰذا بینی وبین عبدی، ولعبدی ماسأل، فاذاقال: اِهدِنَاالصِّرَاطَ المُستَقِیمَ صِرَاطَ الَّذِینَ اَنعَمتَ عَلَیهِم غَیرِالمَغضُوبِ عَلَیهِم وَلَاالضَّالِّینَ ، قال: هٰذالعبدی ولعبدی ماسأل.‘‘ ۸۴؎

(میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے: میں نے نماز کو اپنے اور اپنے بندے کے درمیان نصف تقسیم کرلیا ہے اور میرے بندے کے لیے ہے جو وہ مانگے۔ جب بندہ کہتا ہے الحمدللّٰہ ربّ العلمین تو اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: میرے بندے نے میری حمد بیان کی۔ پھر جب بندہ کہتا ہے: مالک یوم الدّین تو فرماتا ہے: میرے بندے نے میری بزرگی بیان کی (ایک مرتبہ حضور نے فرمایا کہ اللہ فرماتا ہے: میرے بندے نے اپنے آپ کو میرے حوالے کردیا) پھر جب وہ کہتا ہے: ایّاک نعبدو ایّاک نستعین تو فرماتا ہے: یہ میرے اور میرے بندے کے درمیان ہے اور میرے بندے کے لیے ہے جو کچھ اس نے مانگا۔ پھر جب کہتا ہے، اِھدِنَا......تا......الضَّالِّین ،تو فرماتا ہے: یہ میرے بندے کے لیے ہے اور اس کے لیے ہے جو کچھ اس نے مانگا)

(۳) ایک جگہ فرماتے ہیں:

’’اللہ تعالیٰ نے وحی کے ذریعے ہمیں عذاب سے نجات دینے اور گناہوں سے پاک کرنے کا وعدہ کیا ہے، بلکہ توبہ کرنے والے کی قدر و منزلت بڑھ جانے کی صراحت کی ہے، جیسا کہ سورۂ آل عمران میں ہے۔ انجیل میں اس کے لیے ’گم شدہ بھیڑ‘ کی تمثیل بیان کی گئی ہے۔ ’مسافر اور اس کی سواری‘ والی حدیث میں بھی حضرت عیسیٰؑ ہی کی جیسی تمثیل ہے‘‘۔ ۸۵؎

یہاں مولانا نے جس حدیث کی طرف اشارہ کیا ہے اسے حضرت عبداللہؓ نے روایت کیا ہے، فرماتے ہیں:

’’سمعتُ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم يقول: لَلّٰهُ أشدُّ فرحةً بتوبة عبده المومن من رجل في أرض دويّة مهلكة، معه راحلته عليها طعامه وشرابه، فنام فاستيقظ وقدذهبت، فطلبها حتى أدركه العطش، ثم قال أرجع الى مكانى الذى كنت فيه، فأنام حتى أموت ، فوضع رأسه على ساعده ليموت، فاستيقظ وعنده راحلته عليها زاده وطعامه وشرابه، فاللّٰهُ أشدُّ فرحاً بتوبة العبدالمومن من هذا براحلته وزاده‘‘ ۸۶؎

(میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سُنا ہے کہ اللہ کو اپنے مومن بندے کی توبہ سے اس شخص سے زیادہ خوشی ہوتی ہے جو کسی بے آب و گیاہ اور ہلاکت خیز سرزمین میں سفر کررہا ہو۔ اس کے ساتھ اس کی سواری ہو جس پر کھانا پانی لدا ہو۔ راستے میں وہ ایک جگہ اتر کر سو جائے۔ جب بیدار ہو تو دیکھے کہ سواری بھاگ گئی ہے۔ وہ اس کی تلاش میں اِدھر اُدھر جائے، یہاں تک کہ پیاس سے بے دم ہو جائے تو کہے کہ میں جہاں تھا وہیں چلوں اور سو رہوں، تاکہ وہیں موت آجائے۔ وہاں واپس آکر اپنے بازو پر سر رکھ کر موت کے انتظار میں سو رہے۔ لیکن جب آنکھ کھلے تو قریب ہی اپنی سواری کھڑی ہوئی دیکھے اور اس پر اس کا زادِراہ کھانا پانی بھی موجود ہو۔ اس شخص کو اس وقت جتنی زیادہ خوشی ہوگی اس سے زیادہ خوشی اللہ کو اپنے مومن بندے کی توبہ سے ہوتی ہے۔)

(۴) ایک جگہ مولانا نے لکھا ہے:

’’ہمارے لیے حق و باطل کو علی الاطلاق جان لینا کافی نہیں ہے، بلکہ

ضروری ہے کہ اس کے ساتھ ساتھ ہمارے سامنے ان کے نمونے بھی رہیں"۔

اس ذیل میں سورۂ فاتحہ کی آیات (اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ صِرَاطَ الَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّآلِّيْنَ) کی تشریح کرتے ہوئے 'غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّآلِّيْنَ' کے تحت لکھتے ہیں:

"قرآن و حدیث میں بتایا گیا ہے کہ وہ کون لوگ ہیں جن کے راستے سے دور رکھنے کی ہمیں اللہ تعالیٰ سے دعا کرنی چاہیئے"۔۸۷

حدیث میں حضرت عدی بن حاتمؓ سے مروی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

"مَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ (جن پر اللہ کا غضب ہوا) یہود اور ضالّ (گمراہ) نصاریٰ ہیں"۔۸۸

(۵) ایک جگہ فرماتے ہیں:

"آں حضرتؐ نے اس انقلاب کی پیش گوئی پہلے سے فرمادی تھی اور اس دور کو 'ملک عضوض' کے لفظ سے تعبیر فرمایا تھا"۔۸۹

یہاں ایک طویل حدیث کی طرف اشارہ ہے۔ حضرت حذیفہؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

"تكون النبوة فيكم ماشاء الله أن تكون، ثم يرفعها اذا شاء أن يرفعها، ثم تكون خلافة على منهاج النبوة، فتكون ماشاء الله أن تكون، ثم يرفعها اذا شاء الله أن يرفعها، ثم تكون ملكاً عاضاً، فيكون ماشاء الله أن يكون، ثم يرفعه اذا شاء أن يرفعه" الحديث۹۰

(تمہارے درمیان جب تک اللہ چاہے گا نبوت رہے گی۔ اس کے بعد جب چاہے گا اسے ختم کردے گا۔ اس کے بعد جب تک چاہے گا خلافت علی منہاج النبوۃ ہوگی اور جب چاہے گا اسے بھی ختم کردے گا،

اس کے بعد ظلم و زیادتی کرنے والی حکومت کا زمانہ ہوگا۔ جب تک اللہ چاہے گا یہ زمانہ رہے گا اور جب چاہے گا ختم ہو جائے گا .....)

(۶) پیچھے حدیث کے اسالیب میں گزرا کہ مولانا نے مقابلہ و موازنہ کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے:

"قرآن اور حدیث میں صراحت ہے کہ کافروں سے اس وقت تک جنگ کی جائے جب تک کہ وہ نماز نہ پڑھنے لگیں اور زکوٰۃ نہ دینے لگیں"۔۹۱

اشارہ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ایک حدیث کی طرف ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

"أمرتُ أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لااله الاالله وأنّ محمداً رسولُ الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة، فاذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم، الابحق الاسلام وحسابهم على الله"۔۹۲

(مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں لوگوں سے اس وقت تک جنگ کروں جب تک کہ وہ یہ گواہی نہ دے دیں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں اور نماز نہ قائم کرنے لگیں اور زکوٰۃ نہ دینے لگیں۔ جب وہ ایسا کریں گے تو ان کے جان و مال محفوظ ہو جائیں گے، سوائے اسلام کے حق کے، اور ان کا حساب اللہ پر ہے) ۹۳

احادیث کی تاویل

مولانا فراہیؒ نے قرآن و حدیث کے باہمی تعلق کے بارے میں فرمایا ہے:

"بہت سی روایتیں بہ ظاہر متضاد نظر آتی ہیں، لیکن جب ہم قرآن کی روشنی میں ان کی تاویل کرتے ہیں تو ان میں کوئی تضاد باقی نہیں رہتا۔

قرآن مرکزی حیثیت رکھتا ہے اور حدیثیں مختلف پہلوؤں سے اس کی طرف رجوع ہوتی ہیں''۔۹۴

اسی اصول کی بنیاد پر مولانا نے قرآن کو بنیاد اور مرکز بنا کر بعض احادیث کی تاویلیں کی ہیں۔اس سلسلہ میں حسنِ تاویل کی ایک اچھی مثال سورۂ 'کوثر' میں لفظ کوثر کی تاویل ہے۔کوثر کی تعیین میں علمائے سلف کے متعدد اقوال ہیں۔خود نبی کریم ﷺ کا اس کے بارے میں ارشاد موجود ہے:

> ''لما عرج النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی السماء قال أتیت علی نهر حافتاه جناب اللؤلؤ المجوّف، فقلت: ماهذا یا جبرئیل؟ قال: هذا الکوثر.''۔۹۵
>
> (معراج میں جب نبی آسمان پر پہنچے تو آپ فرماتے ہیں کہ میں ایک ایسی نہر سے گزرا جس کے دونوں کناروں پر کھوکھلے موتیوں کے محل تھے۔میں نے جبرئیل سے پوچھا: یہ کیا ہے؟ انھوں نے جواب دیا: یہ کوثر ہے۔)

چنانچہ حضرت ابن عباسؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت انسؓ، مجاہدؒ اور ابوالعالیہؒ سے مروی ہے کہ کوثر سے مراد جنت میں ایک نہر ہے۔سعید بن جبیرؒ، عکرمہؒ، قتادہؒ فرماتے ہیں (اور حضرت ابن عباسؓ اور مجاہدؒ کا دوسرا قول ہے) کہ اس سے مراد خیر کثیر ہے۔کچھ دوسرے اقوال ہیں، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ اس سے مراد نبوت یا قرآن یا اسلام یا حوضِ جنت وغیرہ ہے۔۹۶

مولانا فراہیؒ نے لفظ کوثر کی لغوی تشریح کی ہے اور مذکورہ تمام اقوال کا جائزہ لیتے ہوئے فرمایا ہے کہ ان تمام اقوال کا ماخذ ومرجع ایک جامع حقیقت ہے۔لکھتے ہیں:

> ''اس تفصیل سے ہمارا مقصد یہ ہے کہ لفظ کوثر کی تحقیق میں بہت سے مذہب نہیں ہیں، جیسا کہ بادی النظر میں معلوم ہوتا ہے، صرف دو مذہب ہیں: ایک یہ کہ کوثر سے کوئی خاص چیز مراد لی جائے، یعنی حوضِ محشر یا

> نہر جنت یا حکمت یا قرآن یا اسی قسم کی کوئی چیز۔دوسرا مذہب یہ ہے کہ یہ عام ہے، ہر چیز جس میں خیر کثیر ہو اس کے دائرہ میں داخل ہے۔ جو لوگ اس کو کسی معین چیز کا نام قرار دیتے ہیں ان کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں آں حضرتؐ نے نہر جنت کا ذکر کوثر کے نام سے فرمایا ہے اور جو لوگ اس کو نہر اور نہر کے علاوہ دوسری چیزوں کے لیے عام مانتے ہیں وہ حدیث اور قرآن میں تطبیق دینا چاہتے ہیں۔انھوں نے قرآن کی تاویل اس کی عبارت کے اقتضاء کے مطابق کی ہے اور حدیث کی تاویل اس طرح کردی ہے کہ وہ قرآن کے خلاف نہ پڑے۔اس وجہ سے یہ اختلاف نہ ہوا، بلکہ یہ دو تاویلوں میں جمع کی شکل ہوئی۔کیوں کہ عام اور خاص میں کوئی تضاد نہیں ہوتا۔حضرت ابن عباسؓ سے دو مختلف قولوں میں اسی قسم کی تطبیق حضرت سعید بن جبیرؒ نے دی ہے''۔۹۷

اس کے بعد مولانا نے حضرت ابن عباسؓ سے دو اقوال نقل کیے ہیں۔پہلے میں انھوں نے کوثر نہر جنت کو قرار دیا ہے اور دوسرے میں کوثر کا مطلب خیر کثیر بتایا ہے۔ دوسری روایت میں مزید ہے کہ: ''ابوبشر (سعید بن جبیر کے شاگرد) کہتے ہیں کہ میں نے سعید بن جبیر سے عرض کیا کہ کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ کوثر جنت کی ایک نہر ہے، تو سعید نے جواب دیا کہ یہ جنت کی نہر اسی خیر کثیر میں سے ہے جو اللہ تعالی نے آپ کو بخشا ہے''۔۹۸ پھر فرماتے ہیں:

> ''یہ دونوں قولوں کے درمیان تطبیق کی شکل ہے، یعنی خاص اور عام میں توفیق پیدا کردی گئی ہے۔اب اگر قرآن اور حدیث کے درمیان کامل تطبیق کے لیے یہ کہا جائے کہ جو کوثر اللہ تعالی نے اپنے پیغمبر کو دنیا میں عطا فرمایا ہے وہی اپنی حقیقی شکل میں موقف کا حوض اور جنت کی نہر ہے تو یہ تطبیق زیادہ بہتر ہوگی اور بہ اعتبار تاویل بھی یہ تاویل زیادہ مناسب اور خوب صورت ہے''۔۹۹

آگے فرماتے ہیں:

''سلف نے کوثرِ آخرت کے بارے میں اختلاف نہیں کیا ہے، بلکہ لفظ کی عمومیت اور صیغۂ ماضی کی رعایت سے ان چیزوں کو بھی اس کے دائرے میں داخل کر دیا ہے جو داخل ہو سکتی تھیں، تاکہ لفظ عام، وسیع اور اپنی دلالت میں اسم با مسمّٰی (کوثر) ہو۔ یہی وجہ ہے کہ بعد کے مفسرین نے اس کی مزید جستجو اور کاوش جائز سمجھی۔ اگر اس کے متعلق کچھ کہنا بدعت و ضلالت ہوتا تو وہ خاموش رہتے اور سلف بھی اس میں کسی قسم کا اختلاف نہ کرتے۔ اس وجہ سے اگر میں کسی ایسی تاویل کا سراغ لگاؤں جو دونوں کوثروں کو ایک کر دے تو جس طرح سلف کو اس کی تاویل میں ایک دوسرے کے خلاف نہیں پاتا اسی طرح اپنے کو بھی ان کے خلاف نہ سمجھوں گا۔ البتہ یہ فرق ہوگا کہ انھوں نے اس کو عام قرار دے کر اس سے حوض یا نہرِ جنت سمجھی اور ان کے ماسوا ہر وہ چیز جس میں خیرِ کثیر ہو، مثلاً قرآن، حکمت، اسلام، نبوت، جن کو حوض یا نہر سے کوئی مناسبت نہیں، مگر میں اس سے وہ چیز مراد لوں گا جس کو اس حوض یا نہر سے نہایت واضح مشابہت ہے جس کی کیفیات آں حضرتؐ نے بیان فرمائی ہیں......''[100]

اس کے بعد مولانا نے خانۂ کعبہ اور حوض یا نہرِ جنت کے درمیان دس مشابہتیں بیان فرمائی ہیں، پھر نتیجہ کے طور پر فرمایا ہے:

''معراج میں جو نہرِ کوثر آں حضرت کو مشاہدہ کرائی گئی تھی اس کی صفات پر جو شخص بھی غور کرے گا اس پر یہ حقیقت منکشف ہو جائے گی کہ نہرِ کوثر درحقیقت کعبہ اور اس کے ماحول کی روحانی مثال ہے''۔[101]

نقلِ احادیث کے طریقے

مولانا فراہیؒ نے جن طریقوں سے احادیث کی روایت کی ہے ان میں سے

کچھ حدیث کے طالب علم کو کھٹکتے ہیں۔ یہاں ان کی طرف اشارہ کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے:

(۱) مولانا کی کتابوں میں بہت کم ایسی حدیثیں ہیں جو حوالوں کے ساتھ درج ہیں۔ بالعموم اس قسم کی عبارت ملتی ہے: في الحديث، قال النبي ﷺ، جاء في الحديث، رُوي في الخبر، جاء في صحيح الخبر وغیرہ۔ لیکن یہ بات زیادہ قابلِ گرفت نہیں ہے، کیوں کہ قدیم مصنفین بھی آیات اور احادیث کے حوالوں کا اہتمام نہیں کرتے تھے۔ اب یہ مولانا کی کتابوں کو ایڈٹ کرنے والوں کی ذمہ داری ہے کہ وہ احادیث کی تخریج کر کے حوالوں کے ساتھ درج کریں۔

(۲) کئی مقامات پر اس طرح احادیث درج کی گئی ہیں کہ ان سے پہلے کوئی ایسا لفظ نہیں جو ان کے حدیث ہونے کا پتا دے۔ صرف واوین کے اشارے موجود ہیں جیسے ''حُفّت الجنّة بالمكاره''،[102] ''تسلسل الشياطين في شهر رمضان''،[103] ''اتقوا النّار ولو بشقّ تمرةٍ''۔[104] ''سبقت رحمتي على غضبي''[105] ''میرے سامنے عجم کی طرح کھڑے نہ ہو''۔[106] وغیرہ۔ احتیاط کا تقاضا تھا کہ علامت کے ساتھ ان سے پہلے یا بعد میں ایسے الفاظ بھی لائے جاتے جو ان کے حدیث ہونے پر دلالت کرتے۔

(۳) بعض مقامات پر مولانا نے حدیث کے الفاظ نقل کرنے کے بجائے ان کا مفہوم بیان کر دیا ہے، جیسے: ''ولذلک قال النبي ﷺ ما معناه: انه يخاف عليهم كثرة المال''۔[107] ''اس مضمون کی توضیح صحیحین کی ایک روایت سے ہوتی ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ آں حضرت کو ترازو کے ایک پلڑے میں رکھا اور بقیہ تمام مخلوق کو دوسرے پلڑے میں۔ جب آپ تمام مخلوق پر بھاری ثابت ہوئے تب آپ کا انتخاب فرضِ رسالت کی ذمہ داریوں کے لیے عمل میں آیا''۔[108] ایک جگہ روایت یوں درج کی ہے: ''قال عليه السلام في أمر أهل الكتاب: لا تُصدّقوهم ولا تُكذّبوهم''[109] پھر اگلے ہی صفحے پر اسی روایت کو ترتیب الٹ کر یوں درج کیا ہے: لا تُكذّبوهم ولا تُصدّقوهم ''[110] مفہوم بیان کرنے کی وجہ سے ہی ایک حدیث ان

الفاظ میں درج کی ہے: سبقت رحمتی علی غضبی "[۱۱۱] جب کہ حدیث کے الفاظ میں 'علی' نہیں ہے صرف سبقت رحمتی غضبی" ہے۔[۱۱۲]

ایک جگہ روایت کی ہے: "قال النبی ﷺ: انّي تارک فیکم الثقلین: کتاب اللّٰه وسنّتی، وقال: عضوا علیه بالنواجذ"[۱۱۳] اس طرح 'علیہ' میں ضمیر مذکر کی ہونے کے سبب مفہوم ہی بدل کر رہ گیا ہے اور بہ ظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ضمیر کتاب اللہ کی طرف راجع ہے، حالاں کہ حدیث کے الفاظ ہیں: "عضّوا علیها بالنواجذ"[۱۱۴] اور ضمیر مؤنث غائب سنت کی طرف راجع ہوتی ہے۔ ایک جگہ لکھا ہے: "دجال والی حدیث میں ہے "انّ شعره حبک حبک"[۱۱۵] حالاں کہ حدیث کے الفاظ ہیں: رأس الدجّال من ورائه حبک حبک"[۱۱۶] ایک جگہ مولانا نے لکھا ہے: "صحیح بخاری میں ہے: "انّ من الأعمال سبع موبقات"[۱۱۷] حالاں کہ صحیح بخاری میں مروی حدیث کے الفاظ ہیں: اجتنبوا السّبع الموبقات"۔[۱۱۸]

یہاں یہ بات ضرور ذہن میں رہنی چاہیے کہ مولانا کی جو تصنیفات شائع ہوئی ہیں ان میں سے بیش تر کی حیثیت یادداشتوں کی ہے۔ اس لیے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ مولانا نے بے توجہی کی وجہ سے حدیثوں کے حوالے نہیں دیے ہیں اور اصل الفاظ تحریر کرنے کے بجائے ان کا مفہوم بیان کر دیا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اگر ان کی زندگی وفا کرتی اور انہیں خود اپنی تالیفات مرتب کرنے کا موقع ملتا تو وہ ضرور ان باتوں کی طرف توجہ دیتے اور یہ کمیاں نہ رہ پاتیں۔

(۴) بعض روایتیں، جو فی الواقع صحیح احادیث ہیں، انہیں مولانا نے مسلمانوں کا خیال بتایا ہے۔ مثال کے طور پر سورۂ فاتحہ کی تفسیر میں لکھا ہے: "سلف سے لے کر خلف تک علماء کا اتفاق ہے کہ سبع مثانی سے مراد یہی سورۂ فاتحہ ہے"۔[۱۱۹] حالاں کہ بخاری، ترمذی، نسائی، موطا، احمد اور دوسری کتب حدیث میں متعدد ایسی روایتیں ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ خود نبی ﷺ نے سورۂ فاتحہ کو سبع مثانی قرار دیا ہے۔ اسی طرح سورۂ اخلاص کے بارے میں مولانا نے لکھا ہے کہ: "مسلمانوں کے نزدیک یہ سورہ 'ثلث قرآن' ہے"۔[۱۲۰] حالاں کہ بخاری، موطا، ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ وغیرہ میں موجود روایتیں اسے آں حضرتؐ کا ارشاد بتاتی ہیں۔ اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ مولانا ان کے حدیث ہونے سے انکار کرتے ہیں، لیکن بہ ہر حال قولِ رسول کو مسلمانوں کا قول قرار دینے سے اس کی حیثیت کم ہو جاتی ہے۔ یوں کہا جا سکتا ہے کہ ان احادیث کی صحت پر علما کا اتفاق ہے۔

(۵) اس کے برخلاف صحابہ یا تابعین سے مروی بعض روایات کو مولانا حدیث سے تعبیر کر دیتے ہیں۔ مثال کے طور پر اپنی کتاب 'التکمیل في أصول التأویل' میں 'التفسیر بالاحادیث' کے عنوان کے تحت مولانا نے ان لوگوں پر تنقید کی ہے جو منقول کو، خواہ وہ ضعیف ہو، لائقِ اتباع قرار دیتے ہیں اور اسے گم راہ کن قرار دیا ہے۔ لیکن اس کی جو مثال دی ہے اس میں حدیثِ رسول نہیں، بلکہ تین اقوال ہیں، جن میں سے ایک ابن عباسؓ کی طرف منسوب ہے، دوسرا قتادہؒ اور سدیؒ کی طرف اور تیسرا ابن زیدؒ کی طرف"۔[۱۲۱] آگے فرماتے ہیں: "قرآن کی تفسیر ایسی حدیث سے کرنے میں، جو مناسبِ حال ہو اور اس سے کسی عقیدہ اور مسلک کا اثبات نہ ہوتا ہو، کوئی حرج نہیں۔ لیکن اس کے باوجود ظنّی ہے"[۱۲۲] لیکن اس کی جو مثال پیش کی ہے وہ حدیث نہیں، بلکہ تفسیرِ طبری کے مطابق حضرت عکرمہؒ کا قول ہے۔[۱۲۳] یہ صحیح ہے کہ محدثین نے حدیث کی جو تعریف کی ہے اس میں آں حضرتؐ کے ساتھ صحابہ اور تابعین کے اقوال بھی شامل ہیں، لیکن عموماً جب لفظ 'حدیث' بولا جاتا ہے تو اس سے مراد ارشادِ نبوی ہوتا ہے، صحابہ اور تابعین کے اقوال کے لیے 'آثار' کی اصطلاح استعمال کی جاتی ہے۔

ضعیف روایات بیان

مولانا نے ایک طرف تو قبولِ روایت کے لیے سخت ترین اصول اختیار کیے ہیں، لیکن دوسری طرف ایسی ضعیف روایتیں قبول کر لیتے ہیں جو نہ صرف یہ کہ پہلی نظر میں ناقابلِ قبول معلوم ہوتی ہیں، بلکہ نظمِ قرآن کے بھی خلاف ہیں۔

(۱) قبولِ روایت کے اصولی مباحث کے تحت فرماتے ہیں:

"قرآن کی تفسیر ایسی حدیث کے ذریعہ کرنے میں جو مناسبِ حال ہو اور اس سے کسی عقیدہ اور سلک کا اثبات نہ ہوتا ہو، کوئی حرج نہیں ہے، لیکن اس کے باوجود ظنی ہے۔ میں اسے اختیار کر لیتا ہوں، لیکن اس کے علاوہ دوسرے معنیٰ کا بھی امکان رہتا ہے، جیسے سورۂ حجر کی آیت اَلْمُقْتَسِمِیْنَ الَّذِیْنَ جَعَلُوْا الْقُرْآنَ عِضِیْنَ (الحجر:۸۹-۹۰) اس کی تفسیر میں ایک روایت ہے کہ کافروں نے ایک دوسرے سے قرآن کا استہزاء کرتے ہوئے کہا کہ میں البقرۃ لوں گا اور تمہیں المائدۃ یا العنکبوت دوں گا" اس کی تفسیر میں کوئی حرج نہیں ہے، لیکن غیر یقینی ہے"۔ [۱۲۴]

اس آیت میں 'المقتسمین' سے مراد کون ہیں؟ اور 'الذین جعلو القرآن عضین' سے مراد کیا ہے؟ اس سلسلہ میں طبری نے مختلف اقوال نقل کیے ہیں۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ مقتسمین سے مراد اہل کتاب ہیں اور انہیں اس نام سے اس لیے موسوم کیا گیا، کیوں کہ ان میں سے کچھ لوگوں نے آپس میں قرآن کا استہزاء کرتے ہوئے کہا تھا کہ میں سورۂ البقرہ لوں گا اور کچھ دوسروں نے کہا تھا کہ میں سورۂ آل عمران لوں گا۔ یہ قول عکرمہؒ کی طرف منسوب ہے۔ لیکن بیش تر اقوال ایسے نقل کیے ہیں جن میں 'المقتسمین' سے مراد اہل کتاب ہیں اور الذین جَعَلُوْا الْقُرْآنَ عِضِیْنَ سے مراد یہ ہے کہ انہوں نے قرآن (یا اپنی کتاب توراۃ وانجیل) کو ٹکڑے کر دیا، کچھ حصوں پر ایمان لائے اور کچھ کا انکار کر دیا۔ یہ اقوال ابن عباسؓ، مجاہدؒ اور دوسرے لوگوں سے مروی ہیں۔ لیکن طبری نے بعد میں ان اقوال پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا کہ 'المقتسمین' سے مراد مشرکین بھی ہو سکتے ہیں اور 'الذین جعلوا القرآن عضین' کا مطلب یہ ہے کہ ان میں سے بعض نے قرآن کو شعر قرار دیا، بعض نے سحر اور بعض نے کہانت وغیرہ۔ [۱۲۵]

مولانا امین احسن اصلاحیؒ نے بھی اس آیت کی تفسیر ابن عباسؓ کی تفسیر جیسی ہی کی ہے۔ فرماتے ہیں:

"اس آیت کا تعلق اوپر کی آیت نمبر ۸۷ سے ہے۔ یعنی پوری بات یوں ہے کہ ہم نے تمہیں سبع مثانی اور قرآن عظیم اسی طرح عطا کیا ہے جس طرح ان لوگوں پر اپنا کلام اتارا تھا جنہوں نے اس کے حصے بخرے کر کے اپنے قرآن کے ٹکڑے ٹکڑے کر کے رکھ دیے۔ یہ اشارہ یہود کی طرف ہے جنہوں نے حق کو چھپانے کے لیے اپنے قرآن یعنی توریت کی ترتیب بھی بدل ڈالی اور اس کو مختلف اجزاء میں تقسیم کر کے اس کے بعض کو چھپاتے اور بعض کو ظاہر کرتے تھے۔ سورۂ انعام آیت ۹۲ میں ان کی اس شرارت کا ذکر گزر چکا ہے۔ دوسرے آسمانی صحیفوں کے لیے لفظ قرآن کے استعمال کی نظیر خود قرآن میں موجود ہے۔ ملاحظہ ہو سورۂ رعد کی آیت نمبر ۳۱" [۱۲۶]

صحیح بخاری میں اس آیت کی تفسیر حضرت ابن عباسؓ سے یہ مروی ہے: "هُمْ أهل الكتاب جزّءوه أجزاءً فآمنوا ببعضه وكفروا ببعضه" [۱۲۷] (اس سے مراد اہلِ کتاب ہیں۔ انہوں نے اس کے ٹکڑے ٹکڑے کر دیے، کچھ پر ایمان لائے اور کچھ کا انکار کر دیا۔) اور مولانا فراہیؒ نے فرمایا ہے: "صرف وہ روایتیں قابلِ قبول ہونی چاہئیں جو قرآن کی تصدیق و تائید کریں، مثلاً جو آثار حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہیں وہ بالعموم نظمِ قرآن سے بہت اقرب ہیں" [۱۲۸] لیکن پھر معلوم نہیں کیوں مولانا نے اس آیت کی تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ کے قول کو قبول کرنے کے بجائے ایسی روایت قبول کر لی جو نظمِ قرآن کی رو سے بھی بعید معلوم ہوتی ہے۔

(۲) مولانا نے اپنی کتاب '**القائد الی عیون العقائد**' میں ایک بحث یہ کی ہے کہ نبی کا کام یہ نہیں کہ وہ دنیاوی علوم، مثلاً ہندسہ وطب، فنونِ حرب اور مصالحِ زراعت وتجارت میں مہارت رکھے، بلکہ ان میں وہ اپنے اصحاب سے مشورہ کرتا رہے۔ پھر احادیث سے اس کی چند مثالیں پیش کی ہیں۔ چنانچہ اس ذیل میں ابنِ اسحاقؒ سے ایک روایت یہ نقل کی ہے کہ غزوۂ بدر کے موقع پر جب آپؐ نے پڑاؤ ڈالا تو حضرت حباب

ابن منذرؓ نے دریافت کیا کہ یہاں آپ وحیِ الٰہی سے ٹھہرے ہیں، یا جنگی تدبیر و مصالحت کے پیشِ نظر؟ آپؐ نے فرمایا: جنگی تدبیر کو ملحوظ رکھتے ہوئے۔ تب حضرت حبابؓ نے اس سے زیادہ موزوں ایک دوسری جگہ بتائی اور آپؐ نے ان کی تصویب کرتے ہوئے اس جگہ پڑاؤ ڈالنے کا حکم دیا''۔[۱۲۹]

یہ وہی ابن اسحاق ہیں جن کی، واقعۂ اصحاب الفیل کے سلسلہ میں، تضعیف کرتے ہوئے مولانا نے لکھا ہے:

> ''جو حالات و واقعات بیان کیے گئے ہیں سب یک قلم بے بنیاد ہیں۔ ازروئے سند ان میں سے ایک روایت بھی قابلِ اعتماد نہیں ہے۔ یہ تمام روایات ابن اسحاق پر ختم ہوتی ہیں اور اہلِ فن کے نزدیک یہ امر طے شدہ ہے کہ وہ یہود اور غیر ثقہ راویوں سے روایت کرتے ہیں''۔[۱۳۰]

میں ہرگز یہ نہیں کہتا کہ یہ روایت ضعیف ہے اور مولانا کو اسے نہیں روایت کرنا چاہیے تھا، صرف یہ عرض کرنا چاہتا ہوں کہ ایک طرف ابن اسحاق کو ضعیف اور ناقابلِ اعتبار قرار دینا اور دوسری طرف ان سے روایت نقل کرنا چہ معنی دارد؟

آیت 'وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ' میں حکمت کا مفہوم

مولانا فراہیؒ نے اپنی کتاب 'مفردات القرآن' میں لفظ 'حکمۃ' پر تفصیلی بحث کی ہے۔[۱۳۱] چنانچہ عربی زبان میں اس کے استعمالات پیش کرتے ہوئے اور اشعارِ عرب اور قرآنی آیات کا حوالہ دیتے ہوئے انہوں نے حکمت کے مختلف معانی بتائے ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ حکمت وحی اور قرآن کے لیے بھی استعمال ہوا ہے۔ پھر جن آیتوں میں کتاب اور حکمۃ کے الفاظ ایک ساتھ آئے ہیں (البقرۃ: ۱۲۹، آل عمران: ۱۶۴، الجمعہ: ۲، وغیرہ) ان کی تاویل اس طرح کی ہے کہ قرآن ہی کو احکام کے اعتبار سے کتاب اور حکمتِ شریعت کے اعتبار سے حکمۃ کہا گیا ہے۔ پھر قرآنی آیات کے ذریعے اپنی بات مضبوط کرنے کی کوشش کی ہے۔ فرماتے ہیں:

''پھر اللہ تعالیٰ نے اس کا استعمال ایسی چیز کے لیے کیا جو ان سب میں کامل ترین ہے۔ چنانچہ اس نے وحی کو حکمۃ سے موسوم کیا، جس طرح کہ اسے نور، برہان، ذکر اور رحمت کے نام سے موسوم کیا تھا۔ اسی پہلو سے اس نے قرآن کو حکیم (یعنی حکمت والا) قرار دیا جس طرح کہ اس نے اپنا نام حکیم اور علیم رکھا۔

''جہاں قرآن کو کتاب اور حکمت ایک ساتھ کہا گیا ہے وہاں اس کے دو پہلو ہیں۔ کتاب اس اعتبار سے کہا گیا ہے کہ اس میں احکامِ مکتوبہ موجود ہیں اور حکمۃ اس اعتبار سے کہ اس میں عقائدِ صحیحہ، اخلاقِ فاضلہ اور حکمتِ شریعت پائی جاتی ہے۔ ہمیں یہ فرق دونوں الفاظ کا تتبع کرنے اور ان کے استعمالات میں فرق ہونے سے معلوم ہوا ہے۔ اس مقام پر بعض اہلِ علم سے تسامح ہوا ہے جن میں امام شافعیؒ بھی شامل ہیں اور ان کے بعد کے اکثر محدثین نے بھی ان کی اتباع کی ہے۔ ان کا خیال ہے کہ حکمۃ سے مراد حدیث ہے، اس لیے کہ کتاب سے مراد قرآن ہے۔ اس کے ساتھ حکمۃ ہونے کا مطلب ہے کہ حکمۃ سے مراد کچھ اور ہے۔ ان کی اس غلطی کا سبب یہ ہے کہ انہوں نے لفظ کتاب (جو حکمۃ کے ساتھ آیا ہے) کا مطلب سمجھنے میں غلطی کی ہے۔ ہم نے جو مطلب بتایا ہے اس کی دلیل درج ذیل آیات ہیں:

''وَاَنْزَلَ اللّٰهُ عَلَيْكَ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَالَمْ تَكُنْ تَعْلَم (النساء: ۱۱۳) ''وَاذْكُرْنَ مَايُتْلٰى فِي بُيُوْتِكُنَّ مِنْ آيٰتِ اللّٰهِ وَالْحِكْمَةِ (الاحزاب: ۳۴) ان آیات میں قرآن نے 'یُتلیٰ' (تلاوت کی جاتی ہیں) اور 'اَنزَلَ' (نازل کیا) کے الفاظ حدیث کے لیے نہیں استعمال کیے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ حدیث میں بھی بسا اوقات حکمت پائی جاتی ہے اور بلاشبہ وہ قرآن کی حکمتوں کی وضاحت کرتی ہے

(شاید جن لوگوں کے ساتھ امام شافعیؒ ہیں ان کی مراد یہی ہے) لیکن حدیث میں جہاں حکمت ہوتی ہے وہیں اس میں احکام بھی پائے جاتے ہیں۔ لہٰذا لفظ 'حکمت' کو اس کے لیے خاص کرنا صحیح نہیں۔ اس سے زیادہ واضح یہ آیت ہے جس میں اللہ تعالیٰ نے دین کے اصول بیان کرنے کے بعد فرمایا ہے: ''ذٰلِکَ مِمَّآ اَوْحٰیٓ اِلَیْکَ رَبُّکَ مِنَ الْحِکْمَۃِ '' (الاسراء:۳۹) اسی طرح حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے وصف میں فرمایا: ''وَاِذْ عَلَّمْتُکَ الْکِتٰبَ وَالْحِکْمَۃَ وَالتَّوْرٰۃَ وَالْاِنْجِیْلَ '' (المائدہ:۱۱۰) توریت کو کتاب کہا گیا ہے، اس لیے کہ اس کا بیش تر حصہ احکام پر مشتمل ہے، اور انجیل کو حکمۃ قرار دیا گیا ہے، کیوں کہ اس میں دلائل و مواعظ کی کثرت ہے، جیسا کہ اس ارشاد باری سے بھی معلوم ہوتا ہے: ''وَاٰتَیْنٰـہُ الْاِنْجِیْلَ فِیْہِ ھُدًی وَّنُوْرٌ وَّمُصَدِّقًا لِّمَا بَیْنَ یَدَیْہِ مِنَ التَّوْرٰۃِ وَھُدًی وَّمَوْعِظَۃً لِّلْمُتَّقِیْنَ '' (المائدۃ:۴۶) انجیل میں چوں کہ ہدایت، نور، موعظت، توریت کی تصدیق اور کچھ احکام تھے اس لیے مقدم الذکر چیزوں کے غلبہ کی وجہ سے حکمت کا نام دیا گیا۔ اس تاویل کی تائید اس آیت سے ہوتی ہے: ''وَلَمَّا جَآءَ عِیْسٰی بِالْبَیِّنٰتِ قَالَ قَدْ جِئْتُکُمْ بِالْحِکْمَۃِ وَلِاُبَیِّنَ لَکُمْ بَعْضَ الَّذِیْ تَخْتَلِفُوْنَ فِیْہِ'' (الزخرف:۶۳) اس تشریح سے واضح ہوگیا کہ حکمت کی تاویل احادیث سے کرنا صحیح نہیں ہے، بلکہ اس سے مراد بھی قرآن ہے اور جب کتاب اور حکمت ایک ساتھ آئیں تو کتاب سے مراد احکام ہوتے ہیں۔ اس فرق کو ذہن میں رکھنا چاہیے''۱۳۲

انہی دلائل کے ساتھ اور اسی انداز سے مولانا اسلم جیراج پوری نے بھی حکمت کے حدیث کے معنی میں ہونے کی تردید کی ہے۔ امام شافعیؒ کا قول (کہ حکمت سے مراد

سنت ہے) اور ان کے دلائل نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

''حکمت کا مفہوم، جو انہوں نے حدیث کو قرار دیا، کسی طرح صحیح نہیں۔ حکمت ایک عام لفظ ہے جس کے معنی ہیں دانائی کی باتیں۔ خود قرآن کی صفت حکیم ہے، یعنی اس میں حکمت کی باتیں ہیں، جیسا کہ جا بہ جا آیات میں تصریح ہے: ''وَاَنْزَلَ اللّٰہُ عَلَیْکَ الْکِتٰبَ وَالْحِکْمَۃَ '' (النساء:۱۱۳) سورۂ بنی اسرائیل میں تورات کے احکامِ عشرہ کے مقابل تیرہ احکام نازل کرنے کے بعد اللہ نے فرمایا: ''ذٰلِکَ مِمَّآ اَوْحٰٓی اِلَیْکَ رَبُّکَ مِنَ الْحِکْمَۃِ'' (الاسراء:۳۹) ازواجِ رسول کو قرآن میں حکم دیا گیا ہے کہ: ''وَاذْکُرْنَ مَا یُتْلٰی فِیْ بُیُوْتِکُنَّ مِنْ اٰیٰتِ اللّٰہِ وَالْحِکْمَۃِ'' (الاحزاب:۳۴) جس سے معلوم ہوا کہ حکمت قرآن میں شامل ہے، ورنہ حدیثوں کی کون تلاوت کرتا ہے؟ مگر امام صاحب نے اس طرف توجہ نہ فرمائی، حالاں کہ خود ان کا قول ہے کہ حدیثیں مُنَزَّل من اللہ نہیں ہیں، بلکہ استنباطاتِ نبویہ ہیں، یعنی قرآنی آیات سے آں حضرتؐ نے جو سمجھا اور فرمایا۔ پھر جس حکمت کا منزل من اللہ ہونا ثابت ہے تو وہ حدیث کیسے ہوسکتی ہیں؟ قرآن میں ہے کہ ''ہم نے لقمان کو حکمت عطا کی'۔ کیا لقمان کو خاتم النبیین کی حدیثیں دی گئی تھیں؟''۱۳۳

لیکن یہ شبہات اور دلائل بالکل بے بنیاد ہیں۔ جن علماء نے حکمت سے مراد سنت لی ہے انہوں نے قرآن یا اس کے علاوہ دوسری چیزوں میں حکمت ہونے سے انکار نہیں کیا ہے۔ قرآن پر بھی حکمت کا اطلاق ہوتا ہے، جیسا کہ آیت ''ذٰلِکَ مِمَّآ اَوْحٰٓی اِلَیْکَ رَبُّکَ مِنَ الْحِکْمَۃِ'' (الاسراء:۳۹) سے معلوم ہوتا ہے۔ لقمان کو بھی حکمت عطا کی گئی تھی۔ عام دانائی کی باتوں کے لیے بھی حکمت کا لفظ بولا جاتا ہے۔ احادیث میں بھی مختلف چیزوں کے لیے حکمت کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ کلامِ عرب اور عربی زبان کے

استعمالات سے بھی حکمت کا مختلف معانی کے لیے استعمال ہونا معلوم ہوتا ہے۔ انہوں نے صرف یہ کہا ہے کہ آیت ''ویُعَلِّمُھُم الکِتٰبَ والحِکمَۃَ'' میں حکمت سے مراد سنت ہے۔

مولانا فراہیؒ کا اصرار ہے کہ مذکورہ آیت میں بھی حکمت سے مراد معانیٔ قرآن ہیں۔ لیکن انہوں نے دلیل میں جو آیتیں پیش کی ہیں ان سے مدّعا ثابت نہیں ہوتا۔ یہ صحیح ہے کہ 'کتاب و حکمة' کے لیے بعض آیات میں 'اَنزَل' اور 'یُتلٰی' کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں اور حدیث کے لیے یہ الفاظ مستعمل نہیں ہو سکتے، لیکن انہوں نے حکمة کا جو مفہوم بتایا ہے اس کے لیے بھی اس معنٰی میں 'اَنزَل' اور 'یُتلٰی' کے الفاظ نہیں آسکتے جس معنی میں قرآن کے لیے آتے ہیں۔

واقعہ یہ ہے کہ 'اَنزَل' اور 'یُتلٰی' کا تعلق اصلاً کتاب سے ہے، حکمت اس کے ذیل میں آتی ہے۔ علماء نے آیتِ مذکورہ میں حکمة کی تشریح سنت سے اس لیے کی ہے، کیوں کہ آں حضرتؐ نے اپنی امت کو جن علوم سے نوازا ہے ان میں صرف علمِ کتاب ہی نہیں، بلکہ علمِ سنت بھی ہے۔ آپ کا کام 'تبیین کتاب' کے ساتھ دوسرے احکام سے بھی واقف کرانا تھا۔ مختلف احادیث سے اس کا اثبات ہوتا ہے۔ شاہ ولی اللہؒ جو اسرارِ شریعت کے بہت بڑے رمز شناس ہیں، اپنی شہرۂ آفاق کتاب 'حجة الله البالغة' میں فرماتے ہیں:

> ''رسول اللہ ﷺ نے دنیا کو جو علومِ رسالت دیے ان کا ایک حصہ براہِ راست وحی سے تعلق رکھتا ہے اور ایک حصہ آپ کے اجتہادات سے۔ آپ کا یہ اجتہاد صرف نصوص سے نہیں ہوتا تھا، بلکہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو شریعت کے جو مقاصد اور اس کی جو حکمتیں بتائی تھیں ان کی روشنی میں بھی آپ نے اجتہاد فرمایا اور احکام دیے۔ دوسروں کے اجتہاد سے آپ کا اجتہاد اس پہلو سے مختلف ہے کہ آپ کا اجتہاد ہر ایک کے لیے واجب العمل ہے۔ اس لیے کہ آپ سے کوئی اجتہادی غلطی ہوتی تو اللہ تعالیٰ اس کی اصلاح فرما دیتا تھا''۔[۳۴]

کچھ احادیث سے غلط استدلال

مولانا فراہیؒ نے اپنی تحریروں میں بعض احادیث کی ایسی تشریح کی ہے جو صحیح نہیں معلوم ہوتی۔ ذیل میں ان کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے:

(۱) مولانا نے مقدمہ نظام القرآن میں علامہ سیوطیؒ کا یہ اقتباس نقل کیا ہے:

> ''اگر قرآن سے تفسیر نہ ہو سکے تو سنتِ رسول کی طرف رجوع کرے، کیوں کہ سنت قرآن کی شارح اور مفسّر ہے۔ امام شافعیؒ کا قول ہے کہ نبی ﷺ نے جو کچھ فرمایا ہے سب قرآن سے ماخوذ ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''اِنَّا اَنزَلنَا اِلَیکَ الکِتٰبَ بالحَقِّ لِتَحکُمَ بَینَ النَّاسِ بِمَا اَرٰکَ اللّٰہُ'' (النساء: ۱۰۵) اس کے علاوہ اس مضمون کی اور بھی آیتیں ہیں۔ خود نبی ﷺ نے فرمایا ہے:
>
> ''ألا انّی أوتیت القرآن ومثله معه'' (مجھے قرآن دیا گیا اور اسی کے مانند ایک اور چیز بھی اس کے ساتھ) یعنی سنت''[۳۵]

اس پر مولانا نے یہ حاشیہ لگایا ہے:

> ''مثله معه کی یہ تفسیر امام شافعیؒ نے فرمائی ہے، مگر ہمارے نزدیک اس سے مراد فہم و بصیرت اور وہ روشنی ہے جس سے قلبِ نبوت وحی کے بعد جگمگا اٹھا تھا، جیسا کہ آیت میں اشارہ ہے: وَاَوحَینَا اِلَیکَ رُوحاً مِن اَمرِنَا..... الآیة'' (الشوریٰ۔ ۵۲)[۳۶]

ایک دوسری جگہ یہی حدیث ''ألا انّی أوتیت القرآن ومثله معه، بل اکثر'' نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

> ''اس سے مراد فہمِ قرآن ہے، جو ایک بحرِ ناپیدا کنار ہے۔ اور اسی میں سے فہمِ نظم بھی ہے، اس لیے کہ اس کے بعد معانی کی کثرت ہو جاتی ہے''[۳۷]

مختلف احادیث کی روشنی میں مولانا فراہیؒ کی یہ رائے درست نہیں معلوم ہوتی،

خود یہ حدیث جس طویل حدیث کا ٹکڑا ہے اس میں اس کی صراحت مل جاتی ہے کہ اس سے مراد سنت ہے۔ حضرت مقدام بن معدیکربؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

''ألا انّی أوتیت الکتاب ومثله معه ، ألا لایوشک رجل شبعان علی أریکته ،یقول: علیکم بهذا القرآن ، فماوجدتم فیه من حلال فأحلّوه ،وماوجدتم فیه من حرام فحرّموه ، وإنّ ماحرّم رسول الله کما حرّم الله ، ألا لایحلّ لکم الحمار الأهلی ولا کل ذی ناب من السباع......الی اخر الحدیث.'' ۱۳۸

(سن لو مجھے قرآن دیا گیا اور اسی کے مثل ایک چیز اور اس کے ساتھ۔ کوئی شخص اپنی مسند پر آسودگی سے بیٹھ کر یہ نہ کہنے لگے کہ صرف قرآن کو مضبوطی سے پکڑو، اس میں جو چیزیں حلال پاؤ صرف انہی کو حلال سمجھو اور اس میں جو چیزیں حرام پاؤ صرف انہی کو حرام سمجھو، بلکہ اللہ کے رسول نے جو چیزیں حرام کی ہیں وہ اسی طرح حرام ہیں جس طرح اللہ کی حرام کردہ چیزیں حرام ہیں۔ سن لو تمہارے لیے پالتو گدھے، درندے...... حلال نہیں ہیں۔)

اسی مفہوم کی ایک دوسری حدیث حضرت عرباض بن ساریہؓ سے مروی ہے۔ فرماتے ہیں: ہمارے درمیان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (خطبہ کے لیے) کھڑے ہوئے اور فرمایا:

''أیحسب أحدکم متکئاًعلی أریکته، یظنّ أن الله تعالی لم یحرم شیئاًالاّ مافی هذا القرآن . ألا وإنّی قدأمرت ووعظت و نهیت عن أشیاء انّهامثل القرآن أوأکثر،وانّ الله لم یحل لکم أن تدخلوابیوت أهل الکتاب الاّ باذن، ولاضرب نسائهم، ولاأکل ثمارهم اذا أعطوکم الذی علیهم''۔ ۱۳۹

(کیا تم میں سے کوئی شخص اپنی مسند سے ٹیک لگا کر یہ گمان کرتا ہے کہ اللہ نے صرف وہی چیزیں حرام کی ہیں جو اس قرآن میں ہیں۔ خبردار! میں نے بھی کچھ چیزوں کا حکم دیا ہے، کچھ چیزوں کی نصیحت کی ہے اور کچھ چیزوں سے منع کیا ہے۔ وہ قرآن کے مثل ہیں یا اس سے زیادہ۔ اللہ نے تمہارے لیے ہرگز جائز نہیں رکھا ہے کہ تم بغیر اجازت اہلِ کتاب کے گھروں میں داخل ہو، یا ان کی عورتوں کو مارو، یا ان کے پھل کھاؤ۔ جب وہ، جو چیز ان پر واجب ہوتی ہے (یعنی جزیہ)، اسے ادا کردیں۔)

یہ احادیث اس بات میں صریح ہیں کہ 'مثلہ معہٗ' سے مراد سنت ہے۔ اس مضمون کی دوسری متعدد احادیث ہیں، جن میں فرمایا گیا ہے کہ ''میں تم میں دو چیزیں چھوڑے جا رہا ہوں: کتاب اور سنت۔ جب تک ان دونوں کو مضبوطی سے پکڑے رہو گے گم راہ نہ ہو گے'' خود مولانا فراہیؒ نے ایک حدیث نقل کی ہے: قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: انی تارک فیکم الثقلین کتاب الله وسنتی'' ۱۴۰ ان تمام احادیث سے ثابت ہوتا ہے کہ مذکورہ حدیث میں 'مثلہ معہ' سے مراد سنت ہے۔

(۲) مولانا نے 'نظم قرآن' پر بعض لوگوں کے شبہات کی تردید میں لکھا ہے:

''بعض علماء کا خیال ہے کہ ''منتظم کلام، جس میں ایک خاص عمود پایا جاتا ہے، اہلِ عرب کی عادت کے برخلاف تھا تاہم ان کے اشعار میں واضح بے ربطی پاؤ گے، اگر قرآن ان کے اس اسلوب کے برخلاف آتا تو ان پر گراں ہوتا۔'' یہ بے بنیاد خیال ہے۔ اس لیے کہ اہلِ عرب کے نزدیک شعر گوئی کی کوئی حیثیت نہیں تھی۔ وہ اسے اہم اور عظیم امور میں سے نہیں شمار کرتے تھے، بلکہ وہ حکماء کی تعظیم کرتے اور پُر حکمت خطبوں کو پسند کرتے تھے۔ اسی لیے شرفاء شعر گوئی اور شعر سے واقفیت کو پسند نہیں کرتے تھے۔ اور اشعار کا استعمال خال خال ہی حکمت اور ضرب المثل کے طور پر کرتے تھے۔ شعر کے لیے محض وزن وقافیہ کافی نہیں ہے، بلکہ

وہ ہزل وطرب کے موضوعات کے ساتھ خاص ہے۔ بہرحال اس کا شمار لھوالحدیث میں ہوتا ہے۔ جو شخص اس کے مخصوص موضوعات کے علاوہ دوسرے موضوعات میں اشعار نظم کرے گا اسے شاعر نہیں، بلکہ ناظم کہیں گے۔ حقیقتِ شعر کے اسی معروف پہلو کی طرف اشارہ کرتے ہوئے نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''انّ من السعر لحکمة و انّ من البیان لسحراً ''یعنی بہت کم ہی اشعار میں حکمت ہوتی ہے۔ اسی لیے اللہ نے اپنے نبی کو شعر گوئی سے محفوظ رکھا۔ ارشاد ہے: ''وَمَا عَلَّمْنٰهُ الشِّعْرَ وَمَايَنْبَغِىْ لَهٗ، اِنْ هُوَاِلَّا ذِكْرٌ وَّقُرْاٰنٌ مُّبِيْنٌ لِّيُنْذِرَمَنْ كَانَ حَيًّا وَّيَحِقَّ الْقَوْلُ عَلَى الْكٰفِرِيْنَ ''(یٰس: ۶۹-۷۰)۱۴۱

مندرجہ بالا اقتباس میں مولانا نے زمانۂ جاہلیت میں خطبات کی حیثیت بڑھانے اور اشعار کی حیثیت کم کرنے کی جو کوشش کی ہے وہ واضح طور پر حد اعتدال سے تجاوز ہے۔ اللہ تعالیٰ نے نبی ﷺ کو شعر گوئی سے محفوظ رکھا، اس کی متعدد حکمتیں ہیں۔ ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ معترضین یہ نہ کہہ سکیں کہ محمد ﷺ تو شاعر ہیں، انہوں نے اپنی موزونیٔ طبع سے قرآن جیسا اعلیٰ کلام پیش کر دیا ہے۔ جب اللہ نے آپ کو شعر گوئی سے محفوظ رکھا تب تو معترضین آپ کو شاعر کہتے تھے۔ اس سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ اگر آپ شاعر ہوتے تو معترضین کتنے زور شور سے اس اعتراض کو عام کرتے۔

مولانا فرماتے ہیں کہ اہلِ عرب کے نزدیک شعر گوئی کی کوئی اہمیت نہ تھی اور وہ اسے پسند نہیں کرتے تھے، حالاں کہ تاریخِ جاہلیت شاہد ہے کہ عرب کے سالانہ میلوں میں مشاعرے کی محفلیں منعقد ہوتیں، دور دور سے شعراء آتے، اپنے اپنے قبیلوں کے محاسن و مفاخر بیان کرتے اور زبردست مقابلہ ہوتا۔ معلقات کی ایک وجہ تسمیہ یہ بھی بتائی جاتی ہے کہ انہیں کعبہ کے دروازے پر لٹکایا جاتا تھا اور قصائد کو بابِ کعبہ پر لٹکایا جانا عزت اور فخر کی علامت سمجھا جاتا تھا۔ اہلِ عرب میں شعر گوئی کا ذوق عام تھا۔ مرد اور عورت کی کوئی تخصیص نہ تھی۔ خود خاندانِ عبدالمطلب میں رسول اللہ ﷺ کے علاوہ مردوں اور عورتوں میں شاید ہی کوئی ایسا ہو جس نے شعر نہ کہے ہوں۔ آں حضرت ﷺ کی مجلسوں میں صحابہ شعر سناتے، آپ ﷺ خاموش رہتے، یا ان کے ساتھ تبسم فرماتے۔ بسا اوقات آپ ﷺ کسی صحابی سے کسی مشہور شاعر کے اشعار سنانے کی فرمائش کرتے۔ مثلاً حضرت عمرو بن الشریدؓ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ رسول اللہ ﷺ نے مجھ سے امیہ بن ابی الصلت کے اشعار سنانے کی فرمائش کی۔ میں سناتا رہا، آپ بار بار مزید سنانے کی فرمائش کرتے رہے، یہاں تک کہ میں نے سو اشعار سنا ڈالے۔۱۴۲ حضرت کعب بن مالکؓ نے جب اپنا قصیدہ بانت سعاد سنایا (جس کا آغاز اور ابتدائی اشعار جاہلی طرز پر تھے) تو آپ نے خوش ہو کر نہ صرف انھیں معاف کر دیا، بلکہ ردائے مبارک بھی عطا کر دی۔۱۴۳

مولانا نے لکھا ہے کہ جو شخص شعر کے مخصوص موضوعات (ہزل وطرب) علاوہ دوسرے موضوعات پر اشعار کہے اس پر شاعر کا اطلاق نہیں ہوگا اور مذکورہ حدیث سے استدلال کیا ہے۔ حالاں کہ حدیث کے الفاظ میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ آں حضرتؐ کے اس ارشاد کا منشا یہ تھا کہ تمام اشعار ہزل وطرب اور فحش و فجور کے موضوعات پر مشتمل نہیں ہوتے، بلکہ کچھ میں حکمت کی باتیں بھی ہوتی ہیں۔ گویا اشعار اچھے بھی ہوتے ہیں، برے بھی اور شعر کا اطلاق دونوں قسم کے منظوم کلاموں پر ہوتا ہے۔ حاصل یہ کہ یہ کہنے میں کوئی مضائقہ نہیں کہ اہلِ عرب اشعار کے ساتھ خطبات اور منظّم کلام سے بھی دلچسپی رکھتے تھے، مگر محض نظمِ قرآن کی دلیل حاصل کرنے لیے اہلِ عرب کی شعر گوئی اور ان کے ذوقِ شعر کی حیثیت کم کرنا صحیح نہیں معلوم ہوتا۔

(۳) مولانا 'مفردات القرآن' کے مقدمے میں لکھتے ہیں:

''اس سلسلہ میں سب سے نفع بخش چیز صحابہ اور تابعین کی تفسیر ہے، اس لیے کہ بسا اوقات وہ کسی لفظ کی تشریح اس خاص جگہ کے مطابق اس کے مترادف کلمہ سے کرتے ہیں اور متاخرین نے یہ سمجھ لیا کہ دونوں الفاظ تمام پہلوؤں سے ایک جیسے ہیں، اس لیے انہوں نے اس کلمہ کے صحیح معنیٰ سمجھنے میں غلطی کی۔ ایسا کسی جامع لفظ کی تفسیر میں کثرت سے ہوتا ہے''۔۱۴۴

اس کے بعد مولانا نے جامع الفاظ کی قرآن سے دو تین مثالیں دی ہیں۔ پھر لکھا ہے:

''قرآن جامع الفاظ سے پر ہے۔ نبی ﷺ کا ارشاد ہے ''أوتیت جوامع الکلم.''[145]

یہ حدیث بعض روایات میں ''أعطیت جوامع الکلم ''[146] اور بعض میں ''بُعثت بجوامع الکلم ''[147] کے الفاظ سے بھی آئی ہے۔ مولانا فراہیؒ نے جوامع الکلم سے مراد یہاں قرآن کو لیا ہے۔ یقیناً قرآن کے الفاظ 'جوامع الکلم' کے اعلیٰ نمونے ہیں، اللہ نے مختصر الفاظ میں معانی کے خزانے پوشیدہ کر رکھے ہیں، لیکن یہاں حصر نہیں ہونا چاہیے (اور شاید مولانا فراہیؒ نے بھی حصر مراد نہیں لیا ہے) کیوں کہ قرآن کے ساتھ احادیث پر بھی جوامع الکلم کا اطلاق ہوتا ہے۔ آں حضرتؐ کی صفت یہ بیان کی گئی ہے: ''انّہ کان یتکلّم بجوامع الکلم''[148] یعنی آپؐ ایسے جملے استعمال فرماتے تھے جن میں الفاظ کم ہوں، لیکن وہ زیادہ معانی پر دلالت کریں۔ آپؐ کے بارے میں یہ بھی کہا گیا ہے: ''کان یستحبّ الجوامع من الدعاء ''[149] (آپؐ جامع الفاظ کی دعائیں پسند کرتے تھے۔) کتبِ احادیث میں ایسی بے شمار احادیث مل جاتی ہیں جن پر 'جوامع الکلم' کا اطلاق ہوتا ہے۔[150]

کچھ احادیث کی صحت سے انکار

یہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ مولانا نے بعض احادیث کا انکار کیا ہے اور ان کی صحت کی تردید کی ہے۔ ذیل میں وہ روایتیں درج کی جاتی ہیں:

(۱) مولانا نے اپنی معرکہ آرا کتاب 'ذبیح کون ہے؟' میں ذبیح کے بارے میں یہود کی تحریفات سے پردہ اٹھایا ہے اور خود توریت اور قرآن کے مختلف دلائل سے حضرت اسماعیل علیہ السلام کا ذبیح ہونا ثابت کیا ہے۔ بتیسویں فصل 'یہود کی تحریفات اور ان کی تردید' میں تحریفاتِ یہود پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

''تیسرا عظیم الشان فتنہ وہ قصہ ہے جو انہوں نے حضرت اسماعیلؑ اور ان کی والدہ کے اخراج سے متعلق گھڑا کہ چوں کہ حضرت سارہ حضرت اسماعیل اور ان کی والدہ سے نفرت کرتی تھیں، ان کی خواہش یہ تھی کہ حضرت اسماعیلؑ حضرت اسحاقؑ کے ساتھ حضرت ابراہیمؑ کی وراثت میں شریک نہ ہوں، اس لیے حضرت ابراہیمؑ نے حضرت اسماعیلؑ اور ان کی والدہ کو فاران کے بیابان کی طرف نکال دیا۔ حالاں کہ یہ واقعہ جس صورت میں ان کے صحیفوں میں بیان ہوا ہے اس میں اس قدر کھلا ہوا تضاد موجود ہے کہ ہر صاحبِ نظر اس کو بالکل لغو قصہ خیال کرنے پر مجبور ہے''۔[151]

آگے فرماتے ہیں:

''اس سلسلہ میں سب سے زیادہ تعجب ان لوگوں کے حال پر ہے جنہوں نے یہ بے ہودہ افسانہ یہود کی زبانی سن کر اس کو سچ باور کر لیا اور پھر اس کو سعی صفا و مروہ کے اسباب کے سلسلہ میں ایک مصدّق و مسلّم روایت کی حیثیت سے بیان کر دیا''[152]

یہاں مولانا نے جس روایت کو اپنی سخت تنقید کا نشانہ بنایا ہے وہ صحیح بخاری میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے۔ اس میں حضرت ابن عباسؓ نے حضرت ابراہیمؑ کے حضرت اسماعیلؑ کو ان کی والدہ کے ساتھ بے آب و گیاہ وادی میں لے جانے سے لے کر قبیلۂ جرہم کے آباد ہونے تک کا واقعہ تفصیل سے بیان کیا ہے۔ اس رویت کے بعض حصے مرفوع ہیں، جیسے:

قال ابن عباس قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: فلذلک سعی الناس بینھما.

قال ابن عباس قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم :یرحم اللہ أمّ اسماعیل، لو ترکت زمزم (اوقال لولم تغرف من الماء) لکانت زمزم عیناً معیناً.

قال ابن عباس قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: فألفی ذلک أم اسماعیل وهی تحبّ الأنس۔ ۱۵۳

پوری روایت کے بیچ بیچ میں حضرت ابن عباسؓ جس انداز سے رسول اللہ ﷺ کا حوالہ دیتے ہیں، اس سے قوی امکان یہ ہے کہ انہوں نے پوری روایت آں حضرتؐ سے سنی ہو۔ ۱۵۴ لیکن پوری روایت کے ساتھ اس کے مرفوع حصے بھی مولانا فراہیؒ کی سخت تنقید سے نہیں بچ سکے ہیں۔

یقیناً تورات میں جس انداز سے یہ قصہ بیان کیا گیا ہے وہ سراسر بے بنیاد ہے، کیوں کہ اس سے نہ صرف حضرت ہاجرہ او حضرت اسماعیلؑ کی تذلیل ہوتی ہے، بلکہ حضرت سارہ کی اہانت کا بھی پہلو نکلتا ہے۔ غالباً مولانا نے صحیح بخاری کی مذکورہ روایت کی تردید اسی لیے کردی، کیوں کہ اس کے بیش تر اجزاء تورات سے ملتے جلتے ہیں، لیکن یہ بات ملحوظ رکھنے کی ہے کہ اس واقعہ کے شروع کے اجزاء، جن میں حضرت اسماعیلؑ کے حضرت اسحاقؑ کے ساتھ کھیلنے اور ٹھٹھا مارنے اور حضرت سارہ کے حضرت ابرہیمؑ سے کہہ کر حضرت اسماعیلؑ کو ان کی ماں کے ساتھ نکلوادینے کا ذکر ہے، صرف تورات میں مذکور ہیں، صحیح بخاری کی روایت ان کے ذکر سے خالی ہے۔ بخاری کی روایت میں حضرت ابرہیمؑ کے حضرت ہاجرہ اور حضرت اسماعیلؑ کو بیابان کی طرف لے جانے کا ذکر ہے اور اس کی تائید قرآن سے بھی ہوتی ہے۔ ارشاد باری ہے: "رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِندَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ." (ابرہیم: ۳۷) صحیح بخاری میں روایت کے جو اجزاء مذکور ہیں ان میں کوئی ایسی 'بے ہودگی' نظر نہیں آتی جس کی وجہ سے پوری روایت کو خودساختہ اور بے بنیاد قرار دیا جائے، جب کہ خاص طور پر سعی صفا ومروہ کا سبب رسول کریم ﷺ سے بھی مرفوعاً ثابت ہو۔ ۱۵۵

(۲) امام سیوطیؒ نے 'الاتقان' میں لکھا کہ رسول اللہ ﷺ نے کچھ سورتوں کو اگر مسلسل یکے بعد دیگرے پڑھا ہے تو اس سے یہ استدلال نہیں کرنا چاہیے کہ ان کی ترتیب بھی اسی طرح ہے۔ پس آل عمران سے قبل سورۂ نساء پڑھنے کی روایت رد نہیں کی

جائے گی، اس لیے کہ قراءت میں سورتوں کی ترتیب واجب نہیں اور شاید آپ نے بیانِ جواز کے لیے ایسا کیا ہو۔ ۱۵۶

اس پر مولانا نے حاشیہ پر لکھا ہے: "روایة قراءة النساء قبل آل عمران لاتصح" ۱۵۷ ڈاکٹر محمد اجمل اصلاحی ندوی (جنھوں نے مولانا کے یہ قلمی حواشی نوٹ کر کے شائع کیے ہیں) اس حاشیہ پر لکھتے ہیں:

> "صحیح مسلم (۱:۵۳۶) صلاة المسافرین، باب استحباب تطویل القراءة في صلاة اللیل میں حضرت حذیفہ بن الیمانؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے بیان کیا: ایک شب میں نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نماز پڑھی۔ آپ نے سورۂ بقرہ شروع کی۔ اسے پڑھ کر سورۂ نساء شروع کی۔ اسے پڑھ کر سورۂ آل عمران پڑھی الخ۔ حضرت حذیفہؓ سے یہ روایت سورتوں کی اس ترتیب کے ساتھ نسائی (۱:۱۹۸) صحیح ابن خزیمہ (۱:۲۷۲، ۳۴۰) اور مسند ابوعوانہ (۲:۱۶۹) میں بھی ہے، لیکن مستدرک (۱:۳۲۱) اور شرح معانی الآثار (۳۴۶) میں اسی روایت میں سورتوں کی ترتیب مصحف کے مطابق ہے۔ یعنی سورۂ بقرہ، پھر سورۂ آل عمران، پھر سورۂ نساء۔" ۱۵۸

مولانا کے ان حواشی کے انتہائی مختصر ہونے کی وجہ سے یہ مذکور نہیں کہ صحیح مسلم کی حدیث کے صحیح نہ ہونے کی وجوہ کیا ہیں؟ غالباً صرف یہ قیاس ہو کہ چوں کہ سورتوں کی ترتیب توقیفی ہے، اس لیے ممکن نہیں کہ آں حضرتؐ نے سورتوں کی بے ترتیب تلاوت کی ہو۔ ایک طرف مولانا فرماتے ہیں کہ "اگر قرآن وحدیث میں بظاہر تعارض ہو تو حدیث کی تاویل کی جائے گی، اگر تاویل ممکن نہ ہو تو حدیث کے سلسلہ میں توقف کیا جائے گا اور قرآن پر عمل کیا جائے گا۔" ۱۵۹ لیکن یہاں دو حدیثوں کے درمیان تعارض کی صورت میں مولانا حدیث کی تاویل یا کم از کم توقف کی ضرورت محسوس نہیں کرتے، بلکہ اس کے غیر صحیح ہونے کا فیصلہ کردیتے ہیں، جب کہ اس کی مناسب تاویل کی جاسکتی ہے۔ مثلاً نماز میں

ترتیب سور ضروری نہ تھی، یا ترتیب قرآن اور عرضِ اخیر سے پہلے آپ نے ایسا کیا ہو۔ ۱۶۰ یہ تو اس صورت میں کہیں گے جب ہم مستدرک اور شرح معانی الآثار کی حدیث کو مسلم وغیرہ کی حدیث پر ترجیح دیں۔ اس کے لیے بھی قوی دلائل کی ضرورت ہوگی۔ ورنہ مسلم ہی کی حدیث کو ترجیح حاصل ہوگی۔

(۳) امام سیوطیؒ نے لکھا ہے کہ صحابۂ کرام جو خالص عرب اور اہلِ زبان تھے، جن پر اور جن کی زبان میں قرآن نازل ہوا تھا وہ بھی ان الفاظ کے باب میں، جن کا معنٰی انہیں معلوم نہ تھا، توقف کرتے تھے۔ مثال میں حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ وغیرہ کے اقوال ذکر کیے ہیں۔ ۱۶۱

اس پر مولانا نے حاشیہ میں لکھا ہے:

''لایصحّ أن کلمةً من القرآن خفی معناہ علی علماء الصحابة ولاسیماالقرشیون.'' ۱۶۲

اس اصول کے تحت صحابۂ کرام سے متعلق بہت سی مرویات بے اصل قرار پائیں گی۔ لیکن اس کی زد میں بعض احادیث بھی آ جاتی ہیں، جب کہ وہ احادیث صحیحین اور دوسری مستند کتب میں موجود ہیں۔ مثلاً:

(۱) جب آیت کُلُوا وَاشْرَبُوا حَتّٰی یَتَبَیَّنَ لَکُمُ الْخَیْطُ الْاَبْیَضُ مِنَ الْخَیْطِ الْاَسْوَدِ (البقرہ:۱۸۷) نازل ہوئی تو حضرت عدی بن حاتمؓ نے سفید اور کالے دھاگے باندھ لیے۔ رات میں انہیں دیکھا تو نظر نہ آئے۔ صبح ہوئی تو اللہ کے رسولؐ سے اس کا مطلب معلوم کیا۔ آپؐ نے فرمایا: لابل هو سواد اللیل وبیاض النهار. ۱۶۳ (کالے اور سفید دھاگوں سے مراد رات کی سیاہی اور دن کی سفیدی ہے۔)

اس روایت میں صراحت ہے کہ حضرت عدی خیط ابیض اور خیط اسود کا مطلب نہیں سمجھ پائے تھے، نبی ﷺ کی تشریح سے ان کی سمجھ میں آیا۔ اور یہ کوئی تعجب کی بات نہیں، جس کا اظہار مولانا امین احسن اصلاحیؒ نے کیا ہے:

''قرآن کے یہ الفاظ اس قدر واضح ہیں کہ تعجب ہوتا ہے کہ صحابہ کے دور

میں ان کا مفہوم سمجھنے میں بعض لوگوں کو زحمت کیوں پیش آئی؟ عدی بن حاتم کی روایت، جو تفسیر کی کتابوں میں نقل ہے کہ انہوں نے فجر کو پہچاننے کے لیے دو سیاہ و سفید دھاگے باندھ لیے، اگر پوری طرح قابلِ اعتماد ہے تو اس کو محض ان کی اسی شدتِ احتیاط پر محمول کرنا چاہیے جو نئے نئے اسلام لانے والوں میں بالعموم پائی جاتی ہے۔ اس طرح کی باتوں کو صحابہ کے فہم و بصیرت پر طعن کا بہانہ نہیں بنانا چاہیے''۔ ۱۶۴

(۲) حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ ایک دن حضور نے ارشاد فرمایا: ''قیامت کے دن جس سے بھی حساب لیا گیا وہ ہلاک ہوا۔'' (حضرت عائشہؓ فرماتی ہے) میں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول، کیا اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں فرمایا ہے کہ ''جس کا نامۂ اعمال اس کے داہنے ہاتھ میں دیا جائے گا اس سے ہلکا حساب لیا جائے گا؟ حضور نے فرمایا: وہ تو صرف اعمال کی پیشی ہے، لیکن جس سے پوچھ گچھ کی گئی وہ ہلاک ہوا''۔ ۱۶۵

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عائشہؓ 'حساب یسیر' کا مطلب نہیں سمجھ سکی تھیں، نبی ﷺ نے سمجھایا تو قرآن و حدیث کا ظاہری تعارض دور ہوا۔

(۳) حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے کہ جب آیت: اَلَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَلَمْ یَلْبِسُوْا اِیْمَانَهُمْ بِظُلْمٍ ''(الانعام:۸۲) نازل ہوئی تو صحابہ بہت پریشان ہوئے۔ انہوں نے اللہ کے رسولؐ سے عرض کیا کہ ہم میں سے تو ہر ایک سے کچھ نہ کچھ ظلم کا صدور ہوتا ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: اس سے مراد یہ نہیں ہے، بلکہ یہاں شرک مراد ہے۔ کیا تم نے دیکھا نہیں کہ لقمان نے اپنے بیٹے کو نصیحت کی تھی: یٰبُنَیَّ لَاتُشْرِکْ بِاللّٰهِ اِنَّ الشِّرْکَ لَظُلْمٌ عَظِیْمٌ ''(لقمان:۱۳) ۱۶۶ (بیٹا، اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہ کرنا، حق یہ ہے کہ شرک بہت بڑا ظلم ہے۔)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ باوجود یہ کہ سورۂ لقمان نازل ہو چکی تھی اور اس میں اللہ نے شرک کو ظلمِ عظیم فرمایا تھا، لیکن صحابۂ کرام اس کا مطلب نہیں سمجھ سکے تھے۔ آں حضرتؐ نے اس کی تشریح کی، تب مطلب واضح ہوا۔

احادیث میں اس قسم کی بے شمار مثالیں ملتی ہیں۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ عین ممکن ہے کہ قرآن کا کوئی لفظ یا آیت حضراتِ صحابہ نہ سمجھ سکے ہوں اور رسول اللہ ﷺ کی تشریح کے بعد ان کی سمجھ میں آئی ہو۔ ارشاد باری "لِتُبَيِّنَ لَهُمْ" سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔

یہاں یہ بات ضرور ملحوظ رہنی چاہیے کہ چند احادیث پر مولانا فراہیؒ کے تبصرہ کو دیکھتے ہوئے یہ کہنا کہ مولانا حدیث کو نہیں مانتے، سراسر غلط ہوگا۔ چند احادیث کی صحت سے انکار کرنا اور چیز ہے اور حدیث کو بہ حیثیتِ سنّت اور بہ حیثیتِ دین اور ماخذِ شریعت نہ ماننا دوسری چیز ہے۔ اول الذکر کا دائرہ صرف غلطیوں تک محدود ہے، جب کہ مؤخر الذکر آدمی کو حلقۂ اسلام سے خارج کر دیتا ہے۔

حدیث کے سلسلہ میں مولانا فراہیؒ نے کچھ اصولی باتیں بھی پیش کی ہیں مثلاً:

۱۔ احادیث تمام تر قرآن سے مستنبط ہیں، ان سے قرآن پر کوئی اضافہ نہیں ہوتا۔

۲۔ اصل واساس کی حیثیت صرف قرآن کو حاصل ہے، احادیث کی حیثیت فرع کی ہے۔

۳۔ قرآن کی تفسیر کی بنیاد حدیث کو بنانا صحیح نہیں۔

۴۔ شانِ نزول صرف قرآن سے اخذ کرنی چاہیے، حدیث سے شانِ نزول اخذ کرنا صحیح نہیں۔

۵۔ حدیث کے ذریعہ قرآن کا کوئی حکم منسوخ نہیں ہوسکتا۔ [۶۷]

یہ اصولی مباحث اس موضوع کا جزء لاینفک ہیں، لیکن ان پر مفصل اور مستقل بحث کی ضرورت ہے، اس لیے کبھی ان پر آئندہ گفتگو کی جائے گی۔ [۶۸]

آخر میں اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ ہماری ذات سے جو اچھے کام صادر ہوتے ہیں ان کا اجر عطا فرمائے اور جو غلطیاں سرزد ہوتی ہیں ان سے درگزر فرمائے۔ هو الموفق ومنه القبول.

☆☆☆

حواشی ومراجع

۱ مولانا اصلاحی کا یہ مضمون 'مختصر حیاتِ حمید' نامی کتاب میں بھی شامل ہے۔ مرتب: عبدالرحمٰن ناصر اصلاحی، مطبع معارف اعظم گڑھ، ۱۹۷۱ء

۲ امام حمیدالدین فراہی، تفسیر نظام القرآن، ترجمہ: مولانا امین احسن اصلاحی، دائرہ حمیدیہ، سرائے میر اعظم گڑھ، ۱۹۹۶ء، ص:۱۴

۳ ایضاً، ص: ۱۵-۱۶

۴ ایضاً، ص: ۱۴-۱۵

۵ ایضاً، مقدمہ، ص:۳۴

۶ التکمیل فی اصول التاویل، الدائرۃ الحمیدیۃ سرائے میر اعظم گڑھ، ابتدائی صفحہ

۷ ایضاً، ص:۲۱

۸ تفسیر نظام القرآن، ص:۲۳

۸/الف اس کتاب کا کسی قدر تفصیل سے تعارف اور اس کے مباحث کا خلاصہ الگ سے پیش کیا جا رہا ہے۔

۹ صحیح بخاری، کتاب فضائل القرآن، باب حسن الصوت بالقراءۃ۔ یہ روایت مسلم، کتاب صلاۃ المسافرین، ترمذی، کتاب المناقب اور نسائی، ابن ماجہ، دارمی اور مسند احمد میں بھی مروی ہے۔

۱۰ الامام عبدالحمید فراہی، مفردات القرآن، تحقیق وشرح: الدکتور محمد اجمل ایوب اصلاحی، الدائرۃ الحمیدیۃ، سرائے میر اعظم گڑھ، ۲۰۰۴ء، ص:۱۴۴

۱۱ ان الفاظ کے ساتھ مجھے کوئی حدیث نہیں مل سکی، البتہ نسائی میں حضرت علیؓ فرماتے ہیں: **أمرنا رسول الله ﷺ أن نستشرف العين والأذن وأن لانضحّى بمقابلة ولامدبرة ولابتراء، ولاخرقاء** (کتاب الضحایا، باب المقابلۃ وهو ما قطع طرف أذنها) اس سے بھی مقصود ثابت ہوجاتا ہے۔

۱۲ مسند احمد کی روایت کے الفاظ یہ ہیں: "**عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ كل كلام او أمر ذي بال لاتفتح بذكر الله عزوجل فهو أبتر، اوقال أقطع**"

۳۵۹/۲

۱۳ تفسیر نظام القرآن (سورۂ کوثر) ص:۴۵۲۔ نیز مفردات القرآن، ص:۲۴۸-۲۴۹

۱۴ صحیح بخاری، کتاب الزکاۃ، باب اتقوا النار ولو بشق تمرۃ۔ یہ روایت بخاری ہی میں کتاب الادب، کتاب الرقاق اور کتاب التوحید میں بھی مذکور ہے اور مسلم، کتاب الزکاۃ، ترمذی، کتاب القیامۃ، کتاب الزہد، نسائی، کتاب المناقب میں 'اتقوا النار ولو بشقة تمرة'' کے الفاظ سے بھی آئی ہے۔

۱۵ مفردات القرآن، ص:۲۵۳

۱۶ مصنف ابن ابی شیبہ

۱۷ مفردات القرآن، ص:۳۰۶

۱۸ سنن ترمذی، کتاب الطب

۱۹ مفردات القرآن، ص:۳۲۰

۲۰ پوری حدیث یوں ہے: المسلمون تتكافأ دماؤهم وهم يد على من سواهم، يسعى بذمتهم أدناهم، ويردّ على أقصاهم. یہ حدیث ابن ماجہ، ابواب الدیات، نسائی، کتاب القسامۃ، ابوداؤد، کتاب الجہاد اور کتاب الدیات اور مسند احمد میں مذکور ہے۔

۲۱ تفسیر نظام القرآن (سورۂ لہب) ص:۴۹۷

۲۲ ایضاً (سورۂ ذاریات) ص:۹۶

۲۳ ایضاً، ص:۹۷

۲۴ ان الفاظ کے ساتھ مجھے یہ حدیث نہیں مل سکی۔ مسند احمد میں ہے: عن هشام بن عامر قال رسول الله ﷺ ان رأس الدجال من ورائه حبک حبک (۲۰/۴) دوسری روایت کے الفاظ یہ ہیں: عن أبي قلابة عن رجل من أصحاب النبي ﷺ يقول قال رسول الله ﷺ: انّ من بعدكم الكذّاب المُضلّ، وانّ رأسه من بعده حبک حبک حبک. ۳۷۲/۵

۲۵ تفسیر نظام القرآن (سورۂ ذاریات) ص:۹۷ نیز مفردات القرآن، ص:۳۴۳

۲۶ ایضاً (سورۂ تحریم) ص:۱۷۵، نیز مفردات القرآن، ص:۵۱

۲۷ مولانا نے تفسیر سورۂ تحریم میں 'فلايسمعه أحد الا أصغى اليه' کے الفاظ سے اس حدیث کو نقل کیا ہے۔ لیکن مفردات القرآن میں یہ الفاظ ہیں: 'فلايسمعه أحد الا أصغى ليتا'۔ مسند احمد میں یہ روایت ان الفاظ میں بیان ہوئی ہے: عن ابن عمر قال قال رسول الله ﷺ..... ثم ينفح في الصور فلايسمعه أحد الا أصغى له' (۱۶۶/۲) صحیح مسلم میں حدیث کے الفاظ یہ ہیں: ثم يُنفخ في الصور فلايسمعه أحد الا أصغى ليتا ورفع ليتا (مسلم، کتاب الفتن، باب ذکر الدجال)

۲۸ یہ الفاظ اس حضرتؓ کے بارے میں نہیں، بلکہ حضرت ابوقتادہؓ کے بارے میں ہیں: ''انّ أبا قتادة كان يصغي لها الاناء'' مسند احمد ۲۹۶/۵۔ یہ روایت ترمذی، کتاب الطہارۃ، نسائی، کتاب الطہارۃ و کتاب المیاہ، موطا، کتاب الطہارۃ اور دارمی، کتاب الوضوء میں بھی مروی ہے۔ 'صغو' کے مادہ سے حدیث میں دوسرے بہت سے الفاظ بھی آئے ہیں۔ دیکھئے المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي الشريف، لفظ 'صغی'

۲۹ تفسیر نظام القرآن (سورۂ تحریم) ص:۱۷۵۔ نیز مفردات القرآن، ص:۲۹۴، مولانا کی تحریروں میں تلاش کرنے سے ان کے علاوہ کچھ اور مثالیں بھی مل سکتی ہیں۔ مثال کے طور پر دیکھئے خاتم النبيين اور حكمة کی تشریح، مفردات القرآن، ص:۱۸۱ اور ۱۷۳ وغیرہ

۳۰ یہ حدیث مجھے صحیح بخاری میں نہیں مل سکی، البتہ ترمذی، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ اور احمد میں مذکور ہے۔

۳۱ الامام عبدالحمید الفراہی، دلائل النظام، الدائرۃ الحمیدیۃ، سرائے میر اعظم گڑھ، ص:۶۸

۳۲ الامام عبدالحمید الفراہی، القائد الی عیون العقائد، الدائرۃ الحمیدیۃ سرائے میر، اعظم گڑھ، ص:۱۹۷

۳۳ ایضاً ص ۲۰۰

۳۴ پوری حدیث یوں ہے:عن ابن عباسؓ ان رسول الله ﷺ خطب الناس یوم النحر ،فقال یا أیهاالناس : أیّ یومٍ هذا؟قالوا:یوم حرام، قال: فأیّ بلدٍ هذا؟قالوا:بلد حرام ،قال فأی شهرٍ هذا؟قالوا:شهر حرام، قال:فان دماءَ کم و اموالکم وأعراضکم حرام کحرمة یومکم هذا،فی بلدکم هذا، في شهرکم هذا. صحیح بخاری، کتاب المناسک، باب الخطبۃ ایام منیٰ۔ یہ حدیث تقریباً تمام ہی کتبِ حدیث میں ملتی ہے۔

۳۵ مولانا حمید الدین فراہی، اقسام القرآن، ترجمہ مولانا احسن اصلاحی، مکتبہ چراغ راہ کراچی، طبع دوم، ۱۹۵۳ء، ص ۱۰۰-۱۰۱

۳۶ صحیح مسلم، کتاب صلاۃ المسافرین ۔حدیث کے الفاظ یہ ہیں:عن أبی أمامة قال سمعت رسول الله ﷺ یقول:اقرءوا الزهراوین البقرة و ال عمران، فانهماتأتیان یوم القیامة کأنهماغمامتان

۳۷

۳۸ صحیح بخاری، کتاب التفسیر، سورہ کهیٰعص، باب قوله وأنذرهم یوم الحسرة ۔ حدیث کے الفاظ یہ ہیں:عن أبی سعیدالخدری قال قال النبی ﷺ: یؤتی بالموت کهیئة کبش أملح..... الحدیث

۳۹ تفسیر نظام القرآن (سورۂ کوثر) ص:۴۱۹

۴۰ بخاری، کتاب مواقیت الصلاة ،باب الصلوات الخمس کفارة للخطایا. پوری حدیث یہ ہے:عن أبی هریرة انه سمع رسول الله ﷺ یقول : أرأیتم لوأن نهرأبباب أحدکم یغتسل فیه کل یوم خمساًماتقول ذلک یبقی من درنه ؟قالوا: لایبقي من درنه شیئا، قال: فذلک مثل الصلوات الخمس"

۴۱ تفسیر نظام القرآن، ص:۴۱۹

۴۲ بخاری، کتاب العلم، باب طرح الامام المسئلۃ ۔ پوری حدیث یہ ہے:عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال:انّ من الشجرة لایفارقها ورقها وانهامثل المسلم، حدّثونی ماهی؟ قال: فوقع الناس في شجرة البوادی، قال عبدالله: فوقع في نفسي أنها النخلة، فا ستحییت،ثم قالوا: حدّثنایارسول الله ماهی؟ قال هی النخلة.

۴۳ تفسیر نظام القرآن، ص:۴۲۳

۴۴ ان الفاظ میں مجھے کوئی حدیث نہیں مل سکی ۔البتہ متعدد احادیث میں اللہ کے لیے 'ضحک' ثابت ہے مثلاً:ضحک ربنامن قنوط عباده احمد ۱۱/۴، ۱۲، لقد ضحک الله من فلان ۔صحیح بخاری، تفسیر ان الله لیضحک الی ثلاثة ،ابن ماجہ، مقدمہ ،یضحک الله الی رجلین یقتل أحدهماالآخر.... الخ، بخاری و مسلم اور دوسری کتب احادیث۔

۴۵ الامام عبدالحمید الفراہی، اسالیب القرآن، الدائرۃ الحمیدیہ سرائے میر اعظم گڑھ، ص:۱۲

۴۶ یہ حدیث ہے۔ حضرت ابوہریرۃؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: اذا دخل رمضان فتحت أبواب السماء وغُلّقت أبواب جهنّم و سُلسِلَت الشیاطین. صحیح بخاری، کتاب الصوم، باب ھل یقال رمضان۔ یہ حدیث مسلم، نسائی اور احمد میں بھی مروی ہے۔

۴۷ یہ بھی حدیث ہے۔رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے:حُفَّتِ الجنة بالمکاره وحُفَّت النار بالشهوات. یہ مسلم، ترمذی، ابوداؤد، نسائی، دارمی اور احمد میں مذکور ہے۔

۴۸ اسالیب القرآن، ص:۱۲

۴۹ حضرت ابوہریرۃؓ فرماتے ہیں:لماتُوفّی رسول الله ﷺ واستخلف أبوبکر بعده وکفرمن کفر من العرب، قال عمر بن الخطاب لأبی بکر کیف تقاتل الناس وقدقال رسول الله ﷺ أمرت أن أقاتل الناس حتی یقولوا لااله الا الله ،فمن قال لا اله الاالله فقد عصم منی ماله ونفسه الاّ بحقه وحسابه علی الله تعالیٰ ،فقال أبوبکر: والله لأقاتلنَ من فرّق بین الصلاة والزکاة، فان الزکاة حق المال ، والله لو منعونی عقالاً کانوا یؤدّونه الی رسول الله ﷺ لقاتلتهم علی منعه" صحیح مسلم، کتاب الایمان۔

۵۰ دلائل النظام، ص:۶۳

۵۱ مسند احمد، ۵/۳۲۷، ابن ماجہ، ابواب الاحکام، موطا، الاقضیۃ ۔ یہ حدیث 'لاضرر و لااضرار' کے الفاظ سے بھی مروی ہے، احمد ۱/۳۱۳

۵۲ مولانا فراہیؒ نے حدیث 'اثنتین' کے لفظ سے نقل کی ہے اور تشریح بھی اسی کے مطابق کی ہے۔ اس لفظ کے ساتھ حدیث مجھے نہیں ملی۔ البتہ 'لاحسد الافی اثنین' کے الفاظ کے ساتھ یہ حدیث بخاری، کتاب العلم، کتاب الزکاۃ، کتاب الاحکام، کتاب التمنی، کتاب الاعتصام اور کتاب التوحید اور مسند احمد ۲/۹، ۳۶ میں مذکور ہے۔ پوری حدیث یہ ہے: ''قال النبی ﷺ: لاحسد الافی اثنین: رجل اٰتاہ اللہ مالاً فسلّطہ علی ہلکتہ فی الحق، ورجل اٰتاہ اللہ الحکمۃ فہو یقضی بہا ویعلّمہا''.

۵۳ القائد الی عیون العقائد، ص:۱۶۶

۵۴ تفسیر نظام القرآن (سورۂ قیامہ) ص:۲۱۳۔ اسی مفہوم کی عبارت دلائل النظام، ص۱۲۔۱۴ پر بھی ملتی ہے اور امام سیوطی کی الاتقان فی علوم القرآن پر اپنے قلمی حواشی میں مولانا نے اسی بات کا تذکرہ کیا ہے، دیکھئے مجلہ علوم القرآن، ج:۱، ش:۱، جولائی دسمبر ۱۹۸۵ء مضمون 'مولانا فراہی کے قلمی حواشی الاتقان فی علوم القرآن پر' از ڈاکٹر محمد اجمل اصلاحی ص۸۲ اور ۸۴

۵۵ ماہ نامہ معارف اعظم گڑھ، ج:۳۶ ش:۶ دسمبر ۱۹۳۵ء، ص:۴۴۸

۵۶ ایضاً، ص:۴۴۹

۵۷ ایضاً، ص:۴۴۹۔ مولانا فراہیؒ نے اس موضوع پر اپنی کتاب 'تاریخ القرآن' میں تفصیل سے بحث کی ہے اور اختلاف کرنے والوں کی مدلل تردید کی ہے۔ ابھی اس کتاب کی اشاعت نہیں ہوسکی ہے۔ (تفسیر نظام القرآن (سورۂ قیامہ) ص:۲۱۳، معارف، ص۴۴۹)

۵۸ ان الفاظ میں مجھے یہ حدیث نہیں مل سکی۔ مسند احمد میں حضرت انس بن مالکؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: مثل أمتی مثل المطر لایدری أولہ

خیر او آخرہ؟ ۳/ ۱۴۳، ۳/۱۳۰۔ یہی روایت حضرت عمار بن یاسرؓ سے بھی مروی ہے، ۴/۳۱۹۔ ترمذی، کتاب الادب میں بھی انہی الفاظ میں مروی ہے۔

۵۹ دلائل النظام، ص: ۱۱۵

۶۰ تفسیر نظام القرآن (مقدمہ)، ص:۲۰

۶۱ صحیح بخاری، کتاب المناسک، باب الخطبۃ ایام منی ۔ یہ حدیث تقریباً تمام کتب حدیث میں مروی ہے۔

۶۲ مسند احمد، ۵/۷۲

۶۳ دلائل النظام، ص: ۹۱

۶۴ اس مفہوم کی احادیث صحیح بخاری میں کتاب الرقاق، کتاب الرد علی الجہمیہ اور دوسرے ابواب میں مروی ہیں۔

۶۵ القائد الی عیون العقائد، ص:۶۰

۶۶ ان الفاظ کے ساتھ حدیث مجھے صحیح بخاری میں نہیں مل سکی۔ صحیح بخاری میں ہے: عن أبی ہریرۃؓ عن النبی ﷺ قال: اجتنبوا السبع الموبقات، قالوا: یارسول اللہ وماہنّ؟ قال: الشرک باللہ والسحر وقتل النفس التی حرّم اللہ الا بالحق و أکل الربا وأکل مال الیتیم والتولّی یوم الزحف وقذف المحصنات المومنات الغافلات. کتاب الوصایا، باب قول اللہ اِنَّ الَّذِیْنَ یَاْکُلُوْنَ اَمْوَالَ الْیَتٰمٰی ۔ اس روایت کے بعض حصے کتاب الطب اور کتاب الحدود میں بھی مروی ہیں اور یہ حدیث مسلم، کتاب الایمان، ابوداؤد، کتاب الوصایا اور نسائی، کتاب الوصایا میں بھی مروی ہے۔

۶۷ القائد الی عیون العقائد، ص۱۰۱۔۱۰۲

۶۸ یہ حدیث الفاظ کے کچھ فرق کے ساتھ بخاری، مسلم، ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ، دارمی اور احمد میں مذکور ہے۔ صحیح بخاری میں ہے: عن عبداللہ (بن مسعودؓ) قال: لعن اللہ الواشمات والموتشمات والمتنمّصات والمتفلّجات للحسن المغیّرات خلق اللہ. کتاب التفسیر، سورۃ الحشر، باب قولہ وَمَا اٰتاکُم

الرَّسُولُ فَخُذُوهُ ،ابن ماجہ میں ہے:عن عبدالله قال: لعن رسول اللهﷺ الواشمات والمتوشمات و المتنمّصات والمتفلّجات الحسن المغيّرات خلق الله . كتاب النكاح ،باب الواصلة والواشمة .

۶۹ القائد الٰی عیون العقائد،ص۱۶۴۔۱۶۵

۷۰ اس مضمون کی حدیث مجھے صحیحین میں نہیں مل سکی ،البتہ مسند احمد میں ایک روایت ہے جس کا مضمون اس سے ملتا جلتا ہے:عن ابن عمر قال :خرج علینا رسول اللهﷺ ذات غداة بعد طلوع الشمس، فقال رأيت قبيل الفجر كأنّي أعطيت المقاليد والموازين، فأما المقاليد فهذه المفاتيح وأما الموازين فهي التي تزنون بها،فوضعت في كفّة ووُضِعت أمّتي في كفّة، فوزنت بهم فرجحت ......۲/ ۷۶،ایک دوسری روایت میں حضرت ابوامامہؓ فرماتے ہیں:قال رسول اللهﷺ : دخلت الجنة......ثم خرجنامن أحد أبواب الجنة الثمانية، فلماكنت عندالباب أتيت بكفّة فوضعت فيها، ووضعت أمتي في كفة، فرجحت بها......۲۵۹/۵

۷۱ تفسیر نظام القرآن (سورۂ عبس)ص:۲۵۰

۷۲ یہ حدیث قدسی ہے۔ اللہ تعالی فرماتا ہے:"سبقت رحمتي غضبي." یہ حدیث بخاری ،مسلم ،ترمذی، ابن ماجہ اور احمد وغیرہ میں مروی ہے۔بعض روایات میں رحمتي سبقت غضبي ،بعض میں ان رحمتي سبقت غضبي،بعض میں ان رحمتي غلبت غضبي اور بعض میں ان رحمتي تغلب غضبي کے الفاظ ہیں۔لیکن میرے علم کی حد تک کسی روایت میں 'سبقت رحمتي على غضبي'' (علی کے ساتھ)نہیں ہے۔

۷۳ رسول اللہﷺ کی یہ پوری دعا ان الفاظ میں ہے:اللهم انّي أعوذ برضاك من سخطك، وأعوذ بمعافاتك من عقوبتك، و أعوذ بك منك، لاأحصي ثناء أعليك ،أنت كما أثنيت على نفسك ''مسند احمد۹۶/۱، ۱۱۸، ۱۵۰، ۵۸/۶، ۲۰۱ ۔یہ روایت مسلم ،ابوداؤد، ترمذی،نسائی اور ابن ماجہ میں بھی

مروی ہے۔

۷۴ القائد الٰی عیون العقائد،ص۴۲۔۴۳

۷۵ مولانا نے اس حدیث کا حوالہ 'رواہ ابن ماجہ عن سعد' دیا ہے۔لیکن ابن ماجہ میں حضرت سعدؓ سے جو روایت مروی ہے اس کے الفاظ یہ ہیں:عن مصعب بن سعد عن أبيه قال قال رسول الله ﷺ: خياركم من تعلّم القران وعلّمه'' (ابن ماجہ،باب فضل من تعلم القران وعلمہ ۔البتہ حضرت عثمان بن عفانؓ سے مروی حدیث کے الفاظ وہی ہیں جو مولانا نے نقل کیے ہیں۔

۷۶ دلائل النظام،ص:۱۵

۷۷ احمد ۲۱۹/۱ اور ابن ماجہ، ابواب تعبیر الرویا،باب الرؤیۃ الصالحۃ میں یہ روایت ان الفاظ میں ہے:عن ابن عباس قال قال رسول الله ﷺ :......ايهاالناس انه لم يبق من مبشرات النبوة الاّ الرؤياالصالحة"

۷۸ مفردات القرآن،ص:۱۸۱

۷۹ تفسیر نظام القرآن (سورۃ التین)،ص:۳۳۳

۸۰ بخاری، کتاب المناقب، باب خاتم النبیین ،مسلم،کتاب الفضائل،باب ذکر كونهﷺ خاتم النبيين ،احمد،۲/ ۲۵۷،۳۹۸، ۴۱۲

۸۱ تفسیر نظام القرآن (سورۂ فاتحہ)ص:۸۲

۸۲ ایضاً،ص:۸۳

۸۳ صحیح مسلم ،کتاب الصلاۃ ،باب وجوب قراءۃ الفاتحۃ ۔یہ حدیث موطا، ابوداؤد، ترمذی،نسائی ،ابن ماجہ اور احمد میں بھی مروی ہے۔

۸۴ صحیح مسلم ،کتاب الصلاۃ ،باب وجوب قراءۃ الفاتحۃ ۔یہ حدیث ابوداؤد،ترمذی ، نسائی ،ابن ماجہ اور احمد میں مذکور ہے۔

۸۵ الامام عبدالحمید الفراہی، فی ملکوت اللہ، الدائرۃ الحمیدیۃ سرائے میر اعظم گڑھ،ص:۱۳

۸۶ صحیح مسلم،کتاب التوبۃ ،ترمذی، کتاب القیامۃ ،دارمی ،کتاب الرقاق ،مسند احمد

۸۷ القائد الٰی عیون العقائد،ص:۱۶

۸۸ ترمذی، کتاب التفسیر، سورۂ فاتحہ، مسند احمد، تفسیر ابن کثیر، سورۂ فاتحہ

۸۹ تفسیر نظام القرآن (سورۃ الشمس) ص: ۴۹۸

۹۰ مسند احمد، ۲۷۳/۶، مولانا فراہیؒ نے حدیث کے الفاظ 'ملک عضوض' نقل کیے ہیں۔ ان الفاظ کے ساتھ حدیث مجھے نہیں مل سکی۔ مذکورہ حدیث میں 'ملک عاض' کا لفظ ہے۔ مسند احمد ہی میں ایک دوسری روایت ہے جو حضرت علیؓ سے مروی ہے۔ فرماتے ہیں: یأتی علی الناس زمان عضوض یعض المؤسر علی مافی یدیہ. ۱۱۶/۱۔ اس میں 'زمان عضوض' کا لفظ ہے۔

۹۱ دلائل النظام، ص: ۶۳

۹۲ صحیح بخاری، کتاب الایمان، باب فان تابوا وأقاموا الصلاۃ

۹۳ یہ صرف چند مثالیں ہیں، ورنہ بہت سی جگہوں پر مولانا نے احادیث کی طرف اشارے کیے ہیں۔ مثال کے طور پر دیکھئے القائد الی عیون العقائد، ص: ۸۲، دلائل النظام، ص: ۸۴، (سورۂ کوثر) ص ۴۲۷ وغیرہ۔ اس مقالہ میں جو حدیثیں بیان کی گئی ہیں ان کے علاوہ بھی مولانا فراہیؒ نے بے شمار جگہوں پر احادیث ذکر کی ہیں۔ ان کا استقصاء اور تخریج ایک مستقل کام ہے۔ چند جگہوں کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے: فی ملکوت اللہ ص ۲۴، ۲۵، التکمیل في أصول التاویل، ص: ۹، دلائل النظام، ص: ۱۷، ۴۷، تفسیر سورۂ کافرون، ص: ۶، ص ۴۴۔۴۶، تفسیر سورۂ لہب، ص ۱۳، ۱۸، ۲۸، ۳۲، ذبیح کون؟ ص: ۵۴، ۵۵، اقسام القرآن، ص: ۱۳، ۶۵، ۶۶، تفسیر نظام القرآن (سورۂ کوثر) ص: ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۳۳، ۴۳۴ وغیرہ

۹۴ التکمیل فی اصول التاویل، ص: ۲۱

۹۵ تفسیر ابن کثیر، ۵۵۶/۴۔۵۵۷، تفسیر ابن جریر، ۱۸۱/۳۰۔۱۸۲، یہ حدیث بخاری، مسلم اور ترمذی میں بھی ہے۔

۹۶ یہ اقوال تفسیر طبری اور دوسری تفسیروں میں منقول ہیں۔ مولانا فراہیؒ نے بھی انھیں ذکر کیا ہے۔

۹۷ تفسیر نظام القرآن (سورۂ کوثر) ص: ۴۱۷

۹۸ ایضاً

۹۹ ایضاً

۱۰۰ ایضاً، ص: ۴۱۸

۱۰۱ ایضاً، ص: ۴۲۱

۱۰۲ اسالیب القرآن، ص: ۴۶

۱۰۳ ایضاً، ص: ۴۶

۱۰۴ دلائل النظام، ص: ۱۰۶

۱۰۵ القاعد الی عیون العقائد، ص: ۴۲

۱۰۶ تفسیر نظام القرآن (سورۂ اخلاص) ص: ۵۳۵

۱۰۷ دلائل النظام، ص: ۳۷

۱۰۸ تفسیر نظام القرآن (سورۂ عبس) ص: ۲۵۰

۱۰۹ القائد الی عیون العقائد، ص: ۱۲

۱۱۰ ایضاً، ص: ۱۱۳

۱۱۱ ایضاً، ص: ۴۲

۱۱۲ یہ حدیث بخاری، مسلم، ترمذی، ابن ماجہ، احمد وغیرہ میں مذکور ہے، لیکن کہیں بھی 'علی' کے ساتھ نہیں ہے، جیسا کہ حاشیہ نمبر ۲۷ میں اشارہ کیا جا چکا ہے۔

۱۱۳ القائد الی عیون العقائد، ص: ۱۵۷

۱۱۴ 'عضوا علیہا بالنواجذ' کے الفاظ ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ، دارمی اور احمد وغیرہ میں مروی ہیں۔ کہیں بھی 'علیہ' (ضمیر مذکر غائب) کے ساتھ مروی نہیں ہے۔ پوری حدیث یہ ہے: قال رسول اللہ ﷺ: ...... فعلیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدین المهدیین، عضوا علیها بالنواجذ'۔

۱۱۵ تفسیر نظام القرآن (سورۂ ذاریات) ص: ۹۷، مفردات القرآن، ص ۳۳

۱۱۶ پیچھے حاشیہ نمبر ۲۴ میں اشارہ کیا جا چکا ہے کہ کسی حدیث میں ان الفاظ کے ساتھ ارشاد نبوی موجود نہیں ہے۔

١١٧ القائد الی عیون العقائد، ص:١٠٢

١١٨ حوالہ حاشیہ نمبر ٦٦ میں گزر چکا ہے۔

١١٩ تفسیر نظام القرآن (سورۂ فاتحہ)، ص: ٧٧

١٢٠ تفسیر نظام القرآن (سورۂ اخلاص)، ص: ٥٢٧

١٢١ التكميل في أصول التاويل، ص ٦٧-٦٨

١٢٢ ایضاً، ص:٦٩

١٢٣ دیکھیے تفسیر طبری، طبع مصر ١٣٢٨ھ، ١٤/ ٤٢

١٢٤ التكميل في أصول التاويل، ص: ٦٩

١٢٥ تفسیر طبری، ١٤/ ٤٣-٤٤

١٢٦ مولانا امین احسن اصلاحی، تدبر قرآن، انجمن خدام القرآن لاہور، پاکستان، ج:٣، ص:٦٢٥

١٢٧ صحیح بخاری، کتاب التفسیر، سورہ الحجر۔ ابن کثیرؒ نے بھی اسے نقل کیا ہے۔ ملاحظہ کیجیے تفسیر ابن کثیر، المکتبۃ التجاریۃ الکبری، ١٣٥٦ھ، ٢/ ٥٥٨

١٢٨ تفسیر نظام القرآن، مقدمہ، ص:٣٧

١٢٩ القائد الی عیون العقائد ص ١٢٨-١٢٩

١٣٠ تفسیر نظام القرآن، (سورۂ فیل) ص:٣٨٣

١٣١ ملاحظہ ہو مفردات القرآن، ص:١٧٢-١٨٠

١٣٢ ایضاً، ص:٣٤-٣٦

١٣٣ مولانا اسلم جیراج پوری، مقالہ علم حدیث البیان، دفتر امت مسلمہ امرتسر، جنوری ١٩٤٠ء

١٣٤ حجۃ اللہ البالغہ، ١/ ١٢٨۔ مولانا سید جلال الدین عمری نے بھی مولانا فراہیؒ کی اس رائے سے اختلاف کیا ہے۔ ملاحظہ کیجیے مضمون 'قرآن کا تصور حکمت' شائع شدہ سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ، جولائی، ستمبر ١٩٨٣ء

١٣٥ تفسیر القرآن، مقدمہ، ص:٢٣

١٣٦ ایضاً، ص:٣٣ (حاشیہ)

١٣٧ دلائل النظام، ص:٣٨

١٣٨ ابن ماجہ، باب تعظیم حدیث رسول اللہ ﷺ، مسند احمد ٤/ ١٣١، ابوداؤد

١٣٩ ابوداؤد

١٤٠ القائد الی عیون العقائد، ص: ١٥٧-١٥٨

١٤١ دلائل النظام، ص: ٢٠-٢١

١٤٢ مسلم، ترمذی

١٤٣ سیرت ابن ہشام، السیرۃ النبویہ لابن کثیر، دار المعرفۃ بیروت ١٩٨٣ء، ج:٣، اور سیرت کی دیگر کتابیں۔

١٤٤ مفردات القرآن، ص:١٠٤

١٤٥ ایضاً، ص:٦

١٤٦ بخاری، مسلم، ترمذی، احمد

١٤٧ بخاری، نسائی

١٤٨ ابن منظور، لسان العرب، دار صادر بیروت، ١٩٥٦ء، ٨/ ٥٣-٥٤، مادہ 'جمع'

١٤٩ غزالی، احیاء العلوم الدین، ٢/ ٢٧٤، ابن ماجہ نے ایک ترجمۃ الباب قائم کیا ہے، باب الجوامع۔ ابوداؤد میں اسے حضرت عائشہؓ کا قول بتایا گیا ہے۔

١٥٠ احادیث میں جوامع الکلم کی مثالوں کے لیے ملاحظہ کیجیے: نقوش لاہور، رسول نمبر، جلد ہشتم میں درج ذیل مقالے:
حضور کے جوامع الکلم از شرف الدین اصلاحی، ص:٥٣٩-٥٤٨۔ ارشادات نبوی (جوامع الکلم) از ڈاکٹر ظہور احمد اظہر، ص ٥٤٩-٥٦٥۔ جوامع الکلم از جسٹس مفتی سید شجاعت اللہ علی قادری، ص ٥٦٦-٥٧٦

١٥١ ذبیح کون ہے؟، ص:١٣٧

١٥٢ صحیح بخاری، کتاب الانبیاء، باب قول اللہ وَاتَّخَذَ اللّٰهُ اِبرَاهِيمَ خَلِيلاً۔

١٥٣ مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ نے لکھا ہے: ''بخاری میں اس واقعہ کو حضرت ابن عباسؓ کے حوالہ سے تفصیل کے ساتھ بیان کیا گیا ہے اور اس روایت میں جس طرح ابن عباسؓ نے جگہ جگہ رسول اللہ ﷺ کے ارشادات نقل کیے ہیں اس سے معلوم

ہوتا ہے کہ جو کچھ وہ بیان کررہے ہیں وہ حضور سے سن کر بیان کررہے ہیں'' (سیرتِ سرورعالم، مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز، جلد ۴، ص: ۵۶)

۱۵۴ اس سلسلہ میں تفصیلی بحث کے لیے ملاحظہ کیجئے: راقم کا مقالہ 'مناسکِ حج کی تاریخ' شائع شدہ ماہ نامہ حیاتِ نو اعظم گڑھ، مئی ۱۹۸۷ء (یہ مقالہ زیرِ نظر مجموعہ میں شامل ہے۔)

۱۵۵ صحیح بخاری، کتاب الانبیاء، باب یَزِفّون، حدیث: ۳۳۶۴

۱۵۶ جلال الدین السیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، المطبعۃ الازہریۃ، مصر، ۱۹۲۵ء، ج: ۱، ص: ۶۳

۱۵۷ مجلہ علوم القرآن، حوالہ سابق، ص ۸۴

۱۵۸ ایضاً، ص ۱۰۷

۱۵۹ التکمیل فی اصول التاویل، ص ۶۶

۱۶۰ تفصیل کے لیے دیکھیے شرح نووی لصحیح مسلم میں قاضی عیاض کا قول

۱۶۱ الاتقان فی علوم القرآن، ج: ۱، ص: ۱۱۳

۱۶۲ مجلہ علوم القرآن، حوالہ سابق، ص۔ ۸۷

۱۶۳ صحیح بخاری، کتاب التفسیر، باب قول اللہ کُلُوا وَاشرَبُوا...... الخ

۱۶۴ تدبر قرآن، ج: ۱، ص: ۴۱۵

۱۶۵ یہ حدیث بخاری، مسلم، ترمذی، نسائی، ابوداؤد، احمد وغیرہ میں مروی ہے۔

۱۶۶ بخاری ومسلم

۱۶۷ ان اصولی مباحث کے لیے ملاحظہ کیجئے: تفسیر نظام القرآن (مقدمہ) کا باب 'تفسیر کے خبری مآخذ'

۱۶۸ حدیث کے اصولی مباحث پر مولانا فراہی کے افکار کے جائزہ کی راقم سطور کو توفیق نہیں مل سکی۔

☆☆☆

حدیث کے موضوع پر ایک تصنیف

اِحکام الأصول بأحکام الرسول

قرآن اور حدیث کے باہمی تعلق کے سلسلہ میں مولانا فراہیؒ کی ایک اہم تصنیف 'اِحکام الاصول بأحکام الرسول' ہے۔ افسوس کہ اب تک اس کی اشاعت نہیں ہو سکی ہے۔

کچھ عرصہ قبل مولانا فراہیؒ پر ڈاکٹر معین الدین اعظمی کا تحقیقی مقالہ 'الفراهی وأثره في تفسير القرآن' دیکھنے کو ملا، جس پر انہیں شعبۂ عربی علی گڑھ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کی جانب سے ۱۹۶۸ء میں پی ایچ ڈی کی ڈگری تفویض کی گئی ہے۔[۱] اس میں انہوں نے مولانا فراہیؒ کے مخطوطات سے بھی استفادہ کیا ہے اور دوسرے غیر مطبوعہ رسالوں کے ساتھ مذکورہ تصنیف 'اِحکام الاصول' کے بھی متعدد اقتباسات نقل کیے ہیں۔ چوں کہ مولانا کی یہ تصنیف اب تک شائع نہیں ہو سکی ہے، اس لئے یہاں ان اقتباسات کا ترجمہ پیش کیا جارہا ہے کہ 'ما لا یُدرَکُ کُلّه لا یُترَکُ جُلّه'، تا کہ قرآن وحدیث کے مابین باہمی تعلق کے سلسلہ میں مولانا کی تحقیقات لوگوں کے سامنے آسکیں۔ اس وقت مولانا کی ان تحریروں پر تبصرہ یا جائزہ کا موقع نہیں ہے۔

کتاب کے حوالے

مولانا فراہیؒ کے نظریۂ حدیث کے بارے میں ماضی میں متعدد حضرات نے اپنے خیالات اور شبہات کا اظہار کیا ہے۔ ان کے جواب میں ان کے شاگرد مولانا امین احسن اصلاحی نے ان کی وضاحت اور تردید کی ہے۔[۲] اگرچہ مولانا کی تصنیفات میں احادیث کے حوالے کثرت سے ملتے ہیں، لیکن اصولی حیثیت سے حدیث سے متعلق بحثیں ضمنی اور مختصر ہیں۔[۳] تفصیل کے لئے مولانا نے مذکورہ کتاب 'اِحکام الأصول' سے رجوع ہونے

کا تذکرہ کیا ہے۔ مثال کے طور پر 'التکمیل في أصول التاویل' میں ایک جگہ مولانا نے ان لوگوں پر تنقید کی ہے جو براہ راست معانی قرآن میں تدبر کی کوشش نہیں کرتے اور بے خوف وخطر قرآن کی تفسیر حدیث سے کرنے لگتے ہیں، پھر صحیح طریقۂ تفسیر کی طرف اشارہ کرتے ہوئے تفصیل کیلئے اِحکام الاصول کا حوالہ دیا ہے۔ فرماتے ہیں:

''انہیں چاہئے تھا کہ وہ حدیثوں کی تاویل قرآن کی روشنی میں کریں۔ اس لئے کہ میں نے دیکھا ہے کہ بہت سی روایتیں بہ ظاہر متضاد نظر آتی ہے، لیکن جب ہم قرآن کی روشنی میں ان کی تاویل کرتے ہیں تو ان میں کوئی تضاد باقی نہیں رہتا۔ قرآن مرکز کی حیثیت رکھتا ہے اور حدیثیں مختلف پہلوؤں سے اس کی طرف رجوع کرتی ہیں، جیسا کہ تم اس کی تفصیل ہماری کتاب 'اِحکام الاصول باحکام الرسول' میں پاؤ گے۔''[۴]

کتاب کا موضوع

مولانا نے 'التکمیل' کی ابتدا میں 'التکمیل' اور 'اِحکام الاصول' دونوں میں فرق بتاتے ہوئے مؤخر الذکر کتاب کے بارے میں لکھا ہے:

''اس میں استنباطِ مسائل کے اصولوں سے بحث کی گئی ہے اور اس کے تمام تر دلائل حدیث سے ماخوذ ہیں''[۵]

مولانا امین احسن اصلاحیؒ نے تفسیر نظام القرآن کی ابتدا میں جو تعارفی مضمون لکھا ہے اس میں مولانا کی اس تصنیف کا تعارف یوں کرایا ہے:

''اس میں مولانا اس بات کی وضاحت کرنا چاہتے تھے کہ نبی ﷺ نے جو تعلیمات وہدایات دی ہیں وہ تمام تر قرآن سے مستنبط ہیں۔''[۶]

خود مولانا فراہیؒ کے مذکورہ بالا اقتباس سے اس کی تائید ہوتی ہے اور کتاب اِحکام الاصول کے مباحث سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس میں مولانا نے یہ ثابت کرنے کوشش کی ہے کہ قرآن کی حیثیت مرجع کی ہے، احادیث میں جو احکام ملتے ہیں وہ قرآن

میں بھی موجود ہیں اور رسول اللہ ﷺ کے تمام تر ارشادات قرآن کریم سے مستنبط ہیں۔

ڈاکٹر اعظمی نے اپنے تحقیقی مقالہ میں اس کے جو اقتباسات نقل کیے ہیں، سطور ذیل میں انھیں نقل کرتے ہوئے ان کا ترجمہ بھی درج کیا جاتا ہے۔ تشریح کے لئے ہم نے اپنی طرف سے ذیلی عناوین قائم کردیے ہیں۔

نبی ﷺ کا فریضہ تبیین کتاب

آیتِ کریمہ ''وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ.'' (النحل:۴۴) کے تحت فرماتے ہیں:

''فکان النبی ﷺ یبیّن لنا الکتاب لیتّضح لنا طریقا التفکر والتدبر، وقد أمرنا اللہ تعالیٰ بالتفکر، وکذلک أمرنا بالتأسّي لرسولہ الکریم، وقد وصفہ کثیراً فی کتابہ بأنہ یعلّمھم الکتاب ای الشرائع المکتوبۃ علیھم والحکمۃ.''[۷]

(نبی ﷺ کتابِ الٰہی کی تبیین وتوضیح فرماتے تھے، تا کہ ہمارے لیے تفکر وتدبر کا راستہ کھول دیں۔ اللہ تعالی نے ہم کو بھی غور وفکر کرنے اور رسول کریم کے اسوہ پر عمل کرنے کا حکم دیا ہے۔ اس نے اپنی کتاب میں بہت سے مقامات پر آپ کا یہ وصف بیان کیا ہے: وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ ''[۸] یعنی آپ انہیں شرائعِ مکتوبہ۔ فرض کردہ احکامِ شریعت۔ اور حکمت کی تعلیم دیتے ہیں۔)

احادیث قرآن سے مستنبط ہیں

مولانا فراہیؒ کا خیال ہے کہ احادیث سے قرآن کی تفسیر ووضاحت ہوتی ہے، ان سے قرآن کے کسی حکم پر اضافہ نہیں ہوتا۔[۹] چنانچہ انہوں نے احادیث کے قرآن سے مستنبط ہونے کے متعدد مثالیں پیش کی ہیں۔ مثال کے طور پر حدیث ''لاوصیۃ فی أکثر من ثلث والثلث أکثر'' [۱۰] کے سلسلہ میں فرماتے ہیں:

"لا وصيةفي أكثر من ثلث والثلث أكثر" هذا مستنبط من تقسيم الله تعالىٰ ما تركه الميت فى ثلاثة أقسام: ورثة ودين ووصية،واذ لم يكن المقدار منصوصاً في القرآن لم يحرم النبيﷺ بل أشار الى أن الاقتصار على الثلث أقرب الى حفظ المقصود من هذه الأحكام، فان آية التوريث نزلت فى حقوق الوالدين كما يظهر من سياق السورة، والحديث لا يشرع حكماً عاماً،فانه فى رجل معين ولم يعلم من أحواله كم يكون دينه؟ وفى جعل الحكم عاماً مصلحة، وهو انه لو جاز للوارثين مانعان دين ووصية."[11]

(یہ اس آیت سے مستنبط ہے جس میں اللہ تعالیٰ نے ترکۂ میّت کو تین حصوں میں تقسیم کیا ہے: ایک حصہ وارثین کے لئے، دوسرا ادائی قرض کے لیے اور تیسرا وصیت کے لئے [12] چوں کہ قرآن میں مقدار کی تعیین نہیں کی گئی ہے، اس لئے نبی ﷺ نے بھی اس کی تعیین نہیں فرمائی، بلکہ صرف اشارہ فرمادیا کہ ایک تہائی پر اکتفا کرنا معنیٔ مراد سے زیادہ قریب ہے۔ سورت کے سیاق وسباق سے ظاہر ہوتا ہے کہ آیتِ توریث حقوقِ والدین کے سلسلہ میں نازل ہوئی ہے۔ حدیث میں عام حکم نہیں بیان کیا گیا ہے، بلکہ وہ ایک مخصوص صحابی [13] کے بارے میں وارد ہے اور ان کے حالات کا علم نہیں کہ معلوم ہو کہ ان پر کتنا قرض تھا۔ حکم کو عام رکھنے میں ایک مصلحت ہے اور وہ یہ کہ وارثین کے لیے دو چیزیں (قرض اور وصیت) مانع ہوں۔)

قرآن کریم میں سزائے زنا

احادیث کے قرآن سے مستنبط ہونے کی ایک اور مثال مولانا نے حدّ زنا کے

سلسلہ میں مروی احادیث سے دی ہے۔ قرآن کریم میں زنا کی سزا صرف سو کوڑے بیان کی گئی ہے۔[14] جب کہ ایک حدیث میں زنا کرنے پر غیر شادی شدہ کی سزا سو کوڑے اور ایک سال کی جلاوطنی (مأة جلده وتغريب عام) اور شادی شدہ کی سزا سو کوڑے اور رجم (مأة جلدة والرجم) بیان کی گئی ہے[15] دوسری حدیث میں ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے ماعزؓ اور اسلمی عورت پر حدرجم جاری فرمائی [16] مولانا فراہیؒ نے قرآن کو بنیاد اور مرکز مان کر اور احادیث کی تاویل کرکے دونوں میں تطبیق کی کوشش کی ہے۔ مولانا امین احسن اصلاحیؒ نے تدبر قرآن میں سورۂ نور کی تفسیر کے ضمن میں سزائے رجم پر جو تفصیلی بحث کی ہے [17] ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ مولانا فراہیؒ کی اس تحریر سے مستفاد ہے۔ مولانا فراہیؒ فرماتے ہیں:

"من الأحاديث التى أشبه على العلماء مأخذ ها من القرآن ماجاء في حدّ الزنا،فظنوا أن قول الرسول "البكر بالبكر مأة جلدة وتغريب عام والثيّب بالثيّب مأة جلدة والرجم" يلزم الرجم المحض الثيّب ومأة جلدة على البكر ، وظنوا أن حدّ الرجم على ماعز والمرأة الأسلمية نسخت مأة جلدة من الثيب، وتغريب عام فى البكر،وظنوا ان آية حدالزنا لم يبق على ظاهرها،فظنوا بتبديل الكتاب بالسنة ثم تبديل السنة بقضية لا يعلم وقتها مع امكان حملها على محمل صحيح.

فاعلم أن الأصل الأصل هو تطبيق السنة بالكتاب فلا يصار الى النسخ بمجرد الظنّ ،وفى قول الرسول دلالة واضحة علىٰ ان البكر بالبكر يلزمه مأة جلدة وتغريب عام ، وكذلك جاء الرجم في أمر الثيّب بالثيّب فعلم أن أول الحدّ هو مأة جلدة بكليهما،ثم اذا وقعا في الاثم بعد الحد

فالأولى بهما أن يُعذّبا بعذاب الله ،فانها تجاسرا علىٰ حدود الله، وقد نطق الكتاب بتغريب المفسدين في الأرض والمعتدين حدود الله بدرجات من العذاب من التقتيل والتصليب وتقطيع الأطراف والجلاء حسب درجات الاثم، وقد صرّح النبي في أمر ما عز بأنّه نكال وبأنّه ارتكب اثماً عظيماً ،فقال عليه السلام :"ينبّ نبيب التيس."أما رجم اليهودية فقد قضى عليها بالتوراة ،وقد كان عليه السلام يقضى بها قبل حكم الله فى القرآن .وفى صحيح مسلم أنه لم يعلم هل كان الرجم قبل آية الجلدة او بعدها؟، وبالجملة قضى النبي في الثيّب بأشدّ النكال،والبكر بأخفّها حسب سورة المائدة اذا ارتكبها مرة أخرىٰ، ولذلك قال ثُمَّ، والواوربما يأتي بمعنى ثُمَّ."۱۸

(جن احادیث کا قرآن سے مستنبط ہونا علماء کی سمجھ میں نہ آسکا ہے، ان میں سے ایک حدیث وہ ہے جس میں زنا کی سزا بیان کی گئی ہے اور وہ یہ ہے:"البکر بالبکر مأة جلدة وتغريب عام والثّيب بالثيب مأة جلدة والرجم. ۱۹علماء کا خیال ہے کہ شادی شدہ زانی کی سزا صرف رجم اور غیر شادی شدہ زانی کی سزا صرف سو کوڑے ہیں۔ وہ سمجھتے ہیں کہ چوں کہ رسول اللہ ﷺ نے ماعز اور اسلمی عورت پر صرف حدِ رجم جاری فرمائی تھی، اس لئے آپ کے اس عمل سے شادی شدہ کی سزا سے سو کوڑے اور غیر شادی شدہ کی سزا سے ایک سال کے جلاوطنی کی سزا منسوخ ہوگئی۔ چنانچہ انہوں نے یہ کہنا شروع کردیا کہ حدِ زنا والی آیت اپنے ظاہر پر باقی نہیں۔ اس طرح انہوں نے یہ گمان کرلیا کہ کتاب کا حکم سنت سے بدل گیا اور سنت کا حکم ایک ایسے فیصلے سے منسوخ ہوگیا

جس کے بارے میں نہیں معلوم کہ وہ کب صادر ہوا تھا، جب کہ اسے صحیح تاویل پر محمول کیا جاسکتا ہے۔

جاننا چاہئے کہ اصل بنیاد یہ ہے کہ سنت کی تطبیق کتاب کے مطابق کی جائے اور محض ظن کی بنیاد پر ایسی تاویل نہ کی جائے جس سے قرآن کا حکم منسوخ ہوجائے۔ ارشادِ نبوی میں واضح طور پر غیر شادی شدہ کی سزا مأة جلدة وتغريب عام (ایک روایت میں ثم تغريب عام کے الفاظ ہیں) اور شادی شدہ کی سزا مأة جلدة والرجم بیان کی گئی ہے۔ معلوم ہوا کہ پہلی مرتبہ سزا دونوں کو سو کوڑے (مأة جلدة) دی جائے گی، لیکن اگر سزا پانے کے باوجود ان سے دوبارہ گناہ سرزد ہو تو انہیں دردناک سزا دی جائے گی۔ اس لیے کہ انہوں نے حدودِ الٰہی سے تجاوز کیا۔ قرآن کریم میں زمین پر فساد برپا کرنے والوں اور حدودِ الٰہی سے تجاوز کرنے والوں کے لئے درجاتِ گناہ کے مطابق سزا کے درجات (تقتيل، تصليب، تقطيع الاطراف اور جلاء) بیان کیے گئے ہیں۔ ۲۰ نبی ﷺ نے ماعز کے بارے میں صراحت فرمائی ہے کہ وہ عبرت ناک سزا کا مستحق ہے اور اس نے ایک عظیم گناہ کا ارتکاب کیا ہے۔ آپ کا ارشاد ہے ینبّ نبيب التيسِ ۲۱ حدیث میں ایک یہودی عورت کے بارے میں جو فیصلۂ رجم مذکور ہے وہ آپ نے توریت سے کیا تھا۲۲ اس لئے کہ قرآن میں سزائے زنا کے متعلق حکمِ الٰہی نازل ہونے سے پہلے آپ توریت سے فیصلہ کیا کرتے تھے۔ صحیح مسلم میں یہ روایت بھی مذکور ہے کہ "صحابہ کو معلوم نہ تھا کہ رجم کا حکم آیتِ جلد سے پہلے دیا گیا تھا یا بعد میں۔" ۲۳ حاصل یہ کہ نبی ﷺ نے سورہ مائدہ میں موجود حکم الٰہی کے مطابق اگر دوبارہ زنا کا صدور ہو تو شادی شدہ کے بارے میں ان سزاؤں میں سے سب سے شدید اور غیر شادی شدہ کے بارے میں ان سزاؤں

میں سے سب سے ہلکی سزا کا فیصلہ فرمایا۔ اسی لئے حدیث میں "ثمّ" کے الفاظ ہیں۔ (مأة جلدة ثم تغریب عام) اور "واؤ" بسا اوقات "ثُمَّ" کے معنیٰ میں آتا ہے: (مأة جلدة والرجم.)

احکامِ نبوی کی قسمیں

مولانا نے احادیث کی پانچ قسمیں کی ہیں۔ اور جن قسموں سے حدیث کے ذریعہ کتابِ الٰہی پر اضافہ معلوم ہوتا ہے ان کی تردید کی ہے۔ فرماتے ہیں:

"اِعلم أنّ أحكام الرسول من حيث نسبتها بالكتاب على ثلاث أقسام موجودة وقسمين مفروضين، ونذكر هنا جميع الأحكام الخمسة، وننظر فيها لتستبين دعوانا:

فالقسم الأول ماصرّح فيه الرسول بأنّه حكم بالكتاب، ولم يكن الحكم بظاهر الكتاب ونصّه، فقد علمنا انّه كان يستنبط منه، وقد أمره الله أن يبيّن للناس مانزّل اليهم كما مرّ، ومعرفة وجه الاستنباط لا يصعب بعدالعلم بالأصل والفرع.

والقسم الثاني من الأحكام مالم يصرّح فيه بذلك، ولكن وجه الاستنباط من الكتاب ظاهر على العارف بدلالات الكلام، فالحكم يكون ماخوذاً من الكتاب أقرب الى الصواب. فانّه الله تعالىٰ أمره بالحكم بما أراه الله من نصّ الكتاب أو غامضه، قال تعالىٰ: اِنَّا اَنْزَلْنَا اِلَيْكَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا اَرٰاكَ اللّٰهُ، ومن هذا القسم ما خفى فيه وجه الاستنباط ولكنه يهتدى اليه بالتأمّل.

والقسم الثالث مالا نجد فى الكتاب، ولكن الزيادة به محتملة، فجعلنا السنة فيه أصلاً مستقلاً، فانّ الله تعالىٰ

أمرنا عموماً باطاعة الرسول وأمر الرسول بالحكم بما يريه الله تعالىٰ، سواء كان بالكتاب أو بالتوراة والحكمة التى ملأه الله بهاقلبه.

أمّا القسم الرابع وهو ما يزيد على الكتاب من الأحكام التى لايحتملها الكتاب.

وكذلك القسم الخامس الذى هو مخالف لهٗ فى الكتاب." ۲۴ص

(قرآن کریم کے تعلق سے احکامِ نبوی کی پانچ قسمیں ہیں۔ تین حقیقۃً پائی جاتی ہیں، جب کہ بقیہ دو قسمیں فرض کرلی گئی ہیں۔ یہاں ہم پانچوں قسمیں بیان کریں گے اور ان میں غور کریں گے، تاکہ ہمارا دعویٰ واضح ہوسکے۔

پہلی قسم ان احکام کی ہے جو کتابِ الٰہی کے ظاہر اور نص کے مطابق نہیں ہیں، لیکن ان کے بارے میں رسول کریم ﷺ نے صراحت فرمائی ہے کہ وہ کتابِ الٰہی سے مستنبط ہیں۔ اس لئے کہ ہم جانتے ہیں کہ آپ قرآن سے استنباط فرماتے تھے اور جیسا کہ گزرا، اللہ نے آپ کو حکم دیا تھا کہ لوگوں کی طرف جو کچھ نازل کیا جارہا ہے اس کی تشریح وتبیین کریں۔ اصل اور فرع کو سمجھ لینے کے بعد وجہِ استنباط کا جاننا کچھ دشوار نہیں رہتا۔

دوسری قسم ان احکام کی ہے جن کے بارے میں اگرچہ رسول اللہ ﷺ نے قرآن سے مستنبط ہونے کی صراحت نہیں فرمائی ہے، لیکن کلام کی دلالتیں جاننے والوں پر ان کا قرآن سے وجہِ استنباط ظاہر ہے۔ حکمِ نبوی کا قرآن سے مستنبط وماخوذ ہونا زیادہ قرینِ صواب ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو حکم دیا تھا کہ قرآن کی منصوص اور غامض آیتوں سے وہ انہیں جن معانی کا فہم عطا فرمائے ان کے ذریعہ فیصلہ کریں۔ ارشاد

ہے: إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرٰاكَ اللّٰهُ (النساء:۱۰۵) اس قسم میں بعض احکام ایسے ہیں جن میں وجہِ استنباط مخفی رہتی ہے، لیکن غور کرنے سے معلوم کی جاسکتی ہے۔

تیسری قسم میں وہ احکام داخل ہیں جو کتابِ الٰہی میں موجود نہیں ہے، لیکن ان کے ذریعہ کتاب پر اضافہ کیا جاسکتا ہے۔ اس ذیل میں ہم نے سنت کو مستقل اصل قرار دیا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے بغیر کسی تخصیص کے رسول کی اطاعت کا حکم دیا ہے۔ اور رسول کو حکم دیا ہے کہ وہ جو فہم عطا فرمائے اس کے مطابق فیصلہ کریں، خواہ یہ قرآن کے ذریعہ ہو یا اس نور اور حکمت کے ذریعہ جس سے اللہ تعالیٰ نے آپ کے دل کو معمور کردیا تھا۔

چوتھی قسم ان احکام کی ہے جن سے قرآن پر اضافہ ہوتا ہے۔ لیکن قرآن ان اضافوں کا متحمل نہیں۔

پانچویں قسم ان احکام کی ہے جو قرآن سے متعارض ہیں۔)

پھر سنت کی ان موخر الذکر دونوں قسموں پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"العلماء متفقون على أنّ الزيادة على الكتاب لا يُصار اليها الاعند تعذّر الاستنباط ،لا سيما الزيادة التي تشبه النسخ، والمصير الى النسخ أشدّ منه، وانما قالت به العلماء فراراً من الانكار بقول الرسول عليه السلام، فذهب الامام الشافعيّ الى تجويز الزيادة على الكتاب وتوسيع معنى البيان حتى يشمل الناسخ وهو يتحاشىٰ عن أن يسمّيه باسم الناسخ، فيسمّيه بياناً ، وذهب الأحناف الى تجويز نسخ الكتاب بالسنة، ومع ذلك لو أمكنهم استنباط هذه السنة من القرآن لأخذوا به." [25]

(علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ایسے احکام کو، جن سے قرآن پر اضافہ

ہوتا ہے، اسی وقت قبول کیا جائے گا جب قرآن سے ان کا استنباط کرنا دشوار ہو، خاص طور پر ایسے اضافے کو جو نسخ سے مشابہ ہو، اس لئے کہ نسخ سے مشابہت نسخ سے زیادہ شدید ہے۔ علماء نے ایسے احکام کو اس لیے قبول کرلیا ہے، تا کہ ارشاداتِ رسول کا انکار لازم نہ آئے۔ چنانچہ امام شافعی نے سنت کے ذریعہ قرآن پر اضافے کو جائز قرار دیا ہے اور 'بیان' کے حدود اتنے وسیع کردیے ہیں کہ اس میں نسخ بھی شامل ہوجاتا ہے، اگرچہ وہ اسے نسخ نہیں کہتے، بلکہ 'بیان' سے تعبیر کرتے ہیں۔ اسی طرح احناف نے سنت کے ذریعہ قرآن کے نسخ کو جائز قرار دیا ہے۔ اگر یہ علماء ان احادیث کو قرآن سے مستنبط کرسکتے تو وہ قرآن ہی کو اختیار کرتے۔)

قرآن کے عام کی تخصیص کا مفہوم

امام شافعیؒ کے نزدیک نبی ﷺ کے فریضۂ تبیین کتاب کا مطلب یہ ہے کہ آپؐ کو قرآن کے عموم کی تخصیص کرنے کا اختیار تھا۔ مولانا فراہیؒ نے امام شافعیؒ کے اس قول کو ذکر کرتے ہوئے اس کا مفہوم یہ بتایا ہے کہ نبی ﷺ نے جو تخصیص فرمائی ہے اسے عربی زبان اور کلام کی دلالت سمجھنے والا براہِ راست قرآن سے بھی سمجھ سکتا ہے۔ فرماتے ہیں:

"قال الامام الشافعيّ "انّ النبي ﷺ خصّ ما كان عاماً في القرآن وذلك من البيان، فخصّ عليه السلام عموم الحكم في السرقة وحدّ الزنا واعطاء الخمس لذوي القربى الغنيمة، فقال: لولا دلالة السنة لحكمنا بظاهر الكتاب، وجعلنا الحكم عاماً، وقال "يخصّ الكتاب بالسنة والاجماع"

أقول: قد أصاب الامام فيما قال، ولكن قوله مجمل، والتفصيل أن دلالة اللفظ ربما يكون عاماً حسب الظاهر،

ولكن المراد منه عند العارف باللغة واستعمال الكلمات خاص، وذلك بان الاستعمال ربما يخصّ العموم ،مثلاً لايُسَمّى الرجل عالماً ولا جاهلاً ولا كاتباً ولاشاعراً الابعد أن يبلغ درجة خاصة،ولذلك جاء الاجماع في تخصيص ماكان عاماً في الكتاب ،فانّ الصحابة كانوا عالمين بمعنى الكلام العربى،والقرآن نزل بلسانهم ،وكان الرسول أعلمهم بالكتاب ،ثم أقول:انّ للتخصيص أصولاً فانّ رُبّ تخصيص يكون نسخاً.''۲۶

(امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ'' قرآن میں جو کچھ چیزیں عام تھیں اور نبی ﷺ نے ان کی تخصیص فرمائی، یہ بھی 'بیان' میں سے ہے۔ مثال کے طور پر چوری، حدزنا اور مالِ غنیمت میں ذوی القربیٰ کے پانچویں حصے کے بارے میں جو احکام عام تھے آپؐ نے ان کی تخصیص فرمائی۔ اگر سنت سے ان کی تخصیص معلوم نہ ہوتی تو ہم ظاہر کتاب سے فیصلہ کرتے اور حکم کو عام ہی رکھتے۔'' امام شافعیؒ کے قول کا خلاصہ یہ ہے کہ سنت اور اجماع کے ذریعہ قرآن کے عام کو خاص کیا جاسکتا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ امام شافعیؒ نے جو کچھ فرمایا وہ صحیح ہے، لیکن ان کے قول میں اجمال ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ لفظ کی دلالت کبھی کبھی بہ ظاہر عام ہوتی ہے، لیکن زبان اور استعمالِ کلمات سے واقف شخص کے نزدیک اس سے مراد خاص ہوتی ہے، اس لئے کہ الفاظ کا استعمال عام کو خاص کردیتا ہے۔ مثال کے طور پر تم کسی شخص کو اس وقت تک چور نہیں کہو گے جب تک کہ اس کی چوری ایک خاص درجہ تک نہ پہنچ جائے۔ اسی طرح تم کسی شخص کو اس وقت تک عالم، جاہل، ادیب اور شاعر نہیں قرار دو گے جب تک کہ وہ ایک مخصوص درجے تک نہ پہنچ جائے۔ اسی

لئے علماء کا اجماع ہے کہ قرآن کے عام کو خاص کیا جاسکتا ہے۔ صحابہ عربی کلام کے معانی سمجھتے تھے، اس لئے کہ قرآن انہی کی زبان میں نازل ہوا تھا اور رسول اللہ ﷺ فہم قرآن میں ان سے فائق تھے۔ لیکن ساتھ ہی میں یہی کہوں گا کہ تخصیص کے کچھ اصول ہوتے ہیں جن کی رعایت ضروری ہے، ورنہ تخصیص کی بعض صورتوں سے نسخ لازم آتا ہے۔)

مولانا فراہیؒ کی یہ تحریریں اب تک کہیں شائع نہیں ہوسکی ہیں، اسی خیال سے بغیر کسی تبصرہ کے ان کا ترجمہ پیش کردیا گیا ہے۔ یہ محض چند اقتباسات ہیں جو ڈاکٹر معین الدین اعظمی کے تحقیقی مقالہ کے حوالے سے نقل کیے گئے ہیں۔ عین ممکن ہے کہ مولانا کی اس تصنیف میں اس موضوع پر کچھ اور بھی تحریریں ہوں۔ اب یہ مولانا کے متعلقین اور ان کے علمی سرمایہ کے وارثین کی ذمہ داری ہے کہ وہ ان کے نوادرات کی اشاعت کا بندوبست کریں، تاکہ علوم قرآن وحدیث سے دلچسپی رکھنے والے ان کے ذریعہ اپنی علمی پیاس بجھا سکیں۔

☆☆☆

حواشی ومراجع

۱ بعد میں فاضل مصنف نے ۱۹۹۰ء میں اس تحقیقی مقالہ کی زیراکس کاپیاں رواکے مختلف لائبریریوں کو فراہم کردیں۔اس کا ایک نسخہ ادارہ علوم القرآن علی گڑھ کی لائبریری میں 'منہج عبدالحمید فراہی فی تفسیر القرآن' کے عنوان سے محفوظ ہے۔

۲ ملاحظہ کیجیے تفسیر نظام القرآن کی ابتدا میں مولانا امین احسن اصلاحی کے مضمون 'مصنف کے مختصر حالات زندگی' کا ذیلی عنوان 'مولانا حمیدالدین اور علم حدیث' ص:۱۴-۱۶

۳ ملاحظہ کیجیے مقدمہ تفسیر نظام القرآن میں فصل 'قرآن کے خبری مآخذ'

۴ التکمیل فی اصول التاویل، دائرۂ حمیدیہ سرائے میر، اعظم گڑھ، ص:۳۱

۵ التکمیل، ابتدائی صفحہ

۶ تفسیر نظام القرآن، ص:۲۳

۷ منہج عبدالحمید الفراہی فی تفسیر القرآن، ص:۱۵۵

۸ یہ الفاظ قرآن کریم میں چار جگہوں پر آئے ہیں۔البقرۃ:۱۲۹، آل عمران:۱۶۴، الجمعۃ:۲ اور (یُعَلِّمُکُمُ الْکِتٰبَ وَالْحِکْمَةَ کے الفاظ سے) البقرۃ:۱۵۱

۹ دیکھیے التکمیل فی اصول التاویل، ص:۶۵

۱۰ حضرت سعد بن وقاصؓ نے اپنی بیماری میں رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا کہ میں اپنے پورے مال کی وصیت کرنا چاہتا ہوں۔آپؐ نے فرمایا: نہیں۔انہوں نے عرض کیا: تو نصف مال کی؟ آپؐ نے فرمایا: نہیں۔انہوں نے عرض کیا: تو ثلث (تہائی) کی۔ آپؐ نے فرمایا: اَلثُّلُثُ وَالثُّلُثُ کَثِیْر۔یہ حدیث بخاری، ترمذی، ابن ماجہ اور دارمی وغیرہ میں مروی ہے۔

۱۱ الاعظمی، ص:۱۵۵

۱۲ اشارہ سورہ نساء کی آیات ۱۱-۱۲ کی طرف ہے، جن میں میراث کے احکام بتاتے ہوئے وصیت اور قرض کا بھی تذکرہ ہے۔مِن بَعْدِ وَصِیَّةٍ یُوصِیْ بِهَا أَوْ دَیْنٍ، مِن بَعْدِ وَصِیَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَیْنٍ، مِن بَعْدِ وَصِیَّةٍ یُوصَیٰ بِهَا أَوْ دَیْنٍ.

۱۳ غالباً اس سے مراد حضرت سعد بن وقاصؓ ہیں، جیسا کہ کتب حدیث میں ان کا واقعہ تفصیل سے مذکور ہے۔

۱۴ ملاحظہ کیجیے سورۂ نور کی آیت ۲ ''الزَّانِیَةُ وَالزَّانِیْ فَاجْلِدُوا کُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْکُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِیْ دِیْنِ اللّٰهِ''

۱۵ یہ حدیث مسلم، ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ اور دارمی نے کتاب الحدود میں بیان کی ہے۔مسند احمد میں بھی متعدد مقامات پر مروی ہے اور بخاری نے اسے تفسیر سورۂ نساء کے ترجمۃ الباب میں ذکر کیا ہے۔

۱۶ حضرت ماعزؓ اور اسلمی عورت کے رجم کا واقعہ متعدد کتب حدیث میں مروی ہے، مثلاً دیکھیے صحیحین، کتاب الحدود۔اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور نے صرف رجم کی سزا دی تھی۔

۱۷ امین احسن اصلاحی، تدبر قرآن، انجمن خدام القرآن لاہور، جلد چہارم، ص:۵۰۰-۵۰۶

۱۸ الاعظمی، ص:۱۵۵-۱۵۶

۱۹ صحیح مسلم

۲۰ آیت یہ ہے: إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِیْنَ یُحَارِبُونَ اللّٰهَ وَرَسُولَهُ وَیَسْعَوْنَ فِیْ الْأَرْضِ فَسَاداً أَن یُقَتَّلُوا أَوْ یُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَیْدِیْهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَافٍ أَوْ یُنفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذٰلِکَ لَهُمْ خِزْیٌ فِیْ الدُّنْیَا وَلَهُمْ فِیْ الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِیْمٌ۔ (المائدۃ:۳۳)

۲۱ صحیح مسلم، کتاب الحدود، باب حد زنا (یہ حدیث ابوداؤد، دارمی اور احمد میں بھی مروی ہے۔بعض روایتوں کے الفاظ یہ ہیں: له نبیب کنبیب التیس)

۲۲ صحیح مسلم، کتاب الحدود، باب حد الزنا

۲۳ ایضاً۔حدیث کے الفاظ یہ ہیں: عن أبی اسحق الشیبانی قال: سألتُ

عبداللہ ابن أبی أوفی: هَلْ رَجَمَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صلى الله عليه وسلم؟ قَالَ: نعَمْ، قال: قلت: بعدما أُنْزِلَتْ سورةُ النُّور ام قبلها؟ قال: لا أدری.
یہ بخاری میں بھی مذکور ہے۔اس سے ایک صحابی کی عدمِ واقفیت معلوم ہوتی ہے، نہ کہ تمام صحابہ کی۔

۲۴ اعظمی، ص:۱۵۷-۱۵۸

۲۵ ایضاً،ص:۱۵۸

۲۶ ایضاً،ص:۱۵۸-۱۵۹

☆☆☆

مناسکِ حج کی تاریخ

اسلام کی بنیاد جن ارکان پر ہے ان میں سے چوتھا اہم رکن 'حج' ہے۔ ہر صاحبِ استطاعت پر زندگی میں کم از کم ایک بار حج کرنا فرض ہے اور استطاعت رکھنے کے باوجود حج نہ کرنا کفر کے مترادف ہے۔ حج کی تاریخ کیا ہے؟ اس کے بارے میں روایتوں میں آتا ہے کہ حضرت ابراہیم اور حضرت اسماعیل علیہما السلام نے مل کر خانۂ کعبہ کی دوبارہ تعمیر کی اور پھر اللہ تعالیٰ کے حکم سے لوگوں میں حج کی منادی کی اور انہیں حج کے مناسک بتائے۔ اسی لیے آں حضرت ﷺ نے حجۃ الوداع کے موقع پر صحابہ کو مناسکِ حج کی تعلیم دیتے ہوئے فرمایا تھا:

''قفوا علی مشاعرکم فانکم علی إرث من إرث ابرهیم.''[۱]

مناسکِ حج سیکھ لو، اس لئے کہ یہ تمھارے باپ (ابراہیمؑ) کی میراث ہیں۔

اس سلسلہ میں سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا حج کے تمام مناسک حضرت ابراہیم علیہ السلام کے بتائے ہوئے ہیں؟ یا بعض مناسک کا اضافہ بعد کے اہم واقعات کی یادگار کے طور پر کیا گیا اور اسلام نے انہیں باقی رکھا؟ اور اگر وہ حضرت ابراہیمؑ کی زندگی سے متعلق ہیں تو آخر وہ کون سے واقعات ہیں جنھیں رہتی دنیا تک قائم و دائم رکھنے کے لیے اللہ تعالیٰ نے ان کی یادگار کے طور پر ان مناسک کا حکم دیا ہے؟

اس سلسلہ میں ماضی قریب میں مولانا حمید الدین فراہیؒ کے نئے خیالات سامنے آئے ہیں اور غالباً انہی سے متاثر ہو کر ان کے بعض رفقاء اور شاگردوں نے بھی انہیں اپنی تصنیفات میں بیان کیا ہے۔ سطور ذیل میں انہی کا تجزیاتی مطالعہ کیا جائے گا۔ اس سلسلے میں تین باتیں زیر بحث آئیں گی۔

۱۔ صفا و مروہ کے درمیان سعی حضرت ہاجرہ کی بے تابانہ دوڑ کی یادگار ہے؟ یا حضرت اسماعیل کو قربان کرنے کے لئے حضرت ابراہیم کی سعی کی؟

۲۔ حضرت اسماعیلؑ کی قربانی سے متعلق حضرت ابراہیمؑ کے خواب کی حقیقت کیا ہے؟ وہ عینی تھا یا تمثیلی اور اس سے مراد اللہ کے گھر کی خدمت کے لیے وقف کر دینا تھا؟

۳۔ رمی جمار کس واقعہ کی یادگار ہے؟ شیطان کے بہکانے پر حضرت ابراہیمؑ کے اسے کنکریاں مارنے کی؟ یا ابرہہ کی فوج پر اہلِ مکہ کے کنکریاں مارنے کی؟

۱۔ سعی بین الصفا والمروۃ

صفا اور مروہ کے درمیان سعی کے بارے میں مشہور قول یہ ہے (جیسا کہ صحیح بخاری میں بھی مروی ہے) کہ یہ حضرت ہاجرہ کے اس واقعہ کی یادگار ہے جب وہ پیاس کی شدت سے بے قرار ہو کر پانی کی تلاش میں صفا اور مروہ کے درمیان دوڑی تھیں۔

مولانا فراہیؒ نے اس کا دوسرا پس منظر بیان کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

''سعی کی رسم بھی اسی واقعۂ قربانی ہی کے ایک معاملہ کی ایک یادگار ہے۔ حضرت ابراہیمؑ صفا کی طرف سے آئے اور جوشِ اطاعت و بندگی میں پوری مستعدی اور سرگرمی سے مروہ کی طرف بڑھے۔ سعی اس معاملہ کی یادگار کی حیثیت سے ذریتِ اسماعیلؑ میں محفوظ رہ گئی۔ کیوں کہ سعی عربی میں اس سرگرمی اور مستعدی کو کہتے ہیں جو بندہ اپنے آقا کی فرماں برداری اور اطاعت اور اس کے حکموں کی تعمیل میں ظاہر کرتا ہے۔''[۲]

حضرت ہاجرہ سے متعلق جو قصہ مشہور ہے اس کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''تیسرا عظیم الشان فتنہ وہ قصہ ہے جو انہوں نے حضرت اسماعیلؑ اور ان کی والدہ کے اخراج سے متعلق گھڑا ہے کہ چوں کہ حضرت سارہ حضرت اسماعیلؑ اور ان کی والدہ سے نفرت کرتی تھیں، ان کی خواہش تھی کہ

حضرت اسماعیلؑ حضرت اسحاق کے ساتھ حضرت ابراہیمؑ کی وراثت میں شریک نہ ہوں، اس لئے حضرت ابراہیمؑ نے حضرت اسماعیلؑ اور ان کی والدہ کو فاران کے بیابان کی طرف نکال دیا۔ حالاں کہ یہ واقعہ جس صورت میں ان کے صحیفوں میں بیان ہوا ہے اس میں اس قدر کھلا ہوا تضاد موجود ہے کہ ہر صاحبِ نظر اس کو بالکل لغو قصہ خیال کرنے پر مجبور ہے۔''[۳]

مزید فرماتے ہیں:

''اس سلسلہ میں سب سے زیادہ تعجب ان لوگوں کے حال پر ہے جنہوں نے یہ بیہودہ افسانہ یہود کی زبانی سن کر اس کو سچ باور کر لیا اور پھر اس کو سعیِ صفا و مروہ کے اسباب کے سلسلہ میں ایک مصدَّق و مسلَّم روایت کی حیثیت سے بیان کر دیا۔''[۴]

علامہ شبلیؒ نے اس کا تیسرا پس منظر بتایا ہے۔ فرماتے ہیں:

''شریعتِ ابراہیمؑ میں دستور تھا کہ جس کو قربان گاہ پر چڑھاتے تھے، یا خدا کے لئے نذر کرتے تھے وہ بار بار معبد یا قربان گاہ کے پھیرے کرتا تھا۔ حج میں صفا و مروہ کے درمیان جو سات بار سعی کرتے ہیں یہ اسی کی یادگار ہے''[۵]

علامہ شبلیؒ نے صفا و مروہ کے درمیان سعی کا جو پس منظر بیان کیا ہے اس کا غلط ہونا واضح ہے۔ اس لئے کہ شریعت ابراہیمی کے اس مذکورہ دستور کی یادگار سعی بین الصفا والمروۃ نہیں، بلکہ طواف ہے۔

مولانا فراہیؒ نے اپنے نظریہ کے جو دلائل دیئے ہیں وہ یہ ہیں:

(۱) ''سعی عربی میں اس سرگرمی اور مستعدی کو کہتے ہیں جو بندہ اپنے آقا کی فرماں برداری اور اطاعت اور اس کے حکموں کی تعمیل میں ظاہر کرتا ہے''۔

لیکن عربی میں سعی کے لفظی معنیٰ دوڑنا، تیز رفتاری سے چلنا ہے اور اس کا اطلاق ہر قسم کی سرگرمی و ستعدی پر ہو سکتا ہے۔ اس لئے اسے ایک مخصوص اور محدود معنیٰ میں لینا صحیح نہیں۔

> (۲) ''یہ واقعہ جس صورت میں یہودی صحیفوں میں بیان ہوا ہے اس میں اس قدر کھلا ہوا تضاد موجود ہے کہ ہر صاحبِ نظر اس کو بالکل لغو قصہ خیال کرنے پر مجبور ہے''

لیکن اسرائیلی صحیفوں میں کسی واقعہ کے بارے میں تضاد کا ہونا اس کے لغو ہونے پر دلیل نہیں ہے۔ خود مولانا نے اپنی کتاب 'ذبیح کون ہے'؟ میں ثابت کیا ہے کہ ذبیح کے بارے میں تورات میں زبردست تضاد ہے۔ لیکن وہاں انہوں نے اسے لغو قرار دینے کے بجائے ان کی تنقیح کر کے صحیح بات پیش کی۔ یہاں بھی ضرورت تھی کہ ان متضاد روایات میں تنقیح کر کے صحیح بات پیش کی جاتی۔

مولانا فراہیؒ نے جس روایت کو 'بیہودہ افسانہ' قرار دیا ہے وہ صحیح بخاری میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے اور خاص طور پر حدیث کا یہ حصہ صراحت کے ساتھ مرفوعاً ثابت ہے:

> قال ابن عباس قال النبی ﷺ : فلذلک سعی الناس بینھما
>
> ''حضرت ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ نے فرمایا کہ اسی وجہ سے لوگ صفا و مروہ کے درمیان سعی کرتے ہیں''۔[۶]

ذیل میں ان متضاد روایات کی تنقیح کرتے ہوئے صحیح بات تک پہنچنے کی کوشش کی جائے گی۔

> تورات میں یہ واقعہ اختصار کے ساتھ ان الفاظ میں بیان ہوا ہے:
>
> ''اور وہ لڑکا (یعنی اسحاق) بڑھا اور اس کا دودھ چھڑایا گیا اور اسحاق کے دودھ چھڑانے کے دن ابراہام نے بڑی ضیافت کی اور سارہ نے دیکھا کہ ہاجرہ مصری کا بیٹا، جو اس کے ابراہام سے پیدا ہوا تھا، ٹھٹھے مارتا ہے۔

تب اس نے ابراہام سے کہا کہ اس لونڈی کو اور اس کے بیٹے کو نکال دے، کیوں کہ اس لونڈی کا بیٹا میرے بیٹے اسحاق کے ساتھ وارث نہ ہوگا۔ ابراہام کو اس کے بیٹے کے باعث یہ بات بری معلوم ہوئی اور خدا نے ابراہام سے کہا کہ تجھے اس لڑکے اور اپنی لونڈی کے باعث برا نہ لگے۔ جو کچھ سارہ تجھ سے کہتی ہے تو اس کی بات مان...... تب ابراہیم نے صبح اٹھ کر روٹی اور پانی کی ایک مشک لی اور اسے ہاجرہ کو دیا، بلکہ اس کے کندھے پر دھر دیا اور لڑکے کو بھی اس کے ساتھ رخصت کر دیا۔ وہ روانہ ہوئی اور بیر شبع کے میدان میں بھٹکتی رہی، مشکیزہ کا پانی چک گیا، بچہ کو ایک جھاڑی میں ڈال دیا اور بچہ سے تھوڑی دور ایک تیر کے برابر ہٹ کر غم زدہ بیٹھ گئی اور اس نے کہا کہ بچہ کو اپنی آنکھ سے مرتے نہیں دیکھوں گی اور الگ ہٹ کر گریہ وزاری کرنے لگی۔ خدا نے بچہ کی آواز سنی اور خدا کے فرشتہ نے آسمان سے ہاجرہ کو پکار کر کہا ''ہاجرہ ڈر نہیں، خدا نے بچے کی آواز، جہاں وہ پڑا ہے، سن لی، اٹھ اور بچے کو اٹھا اور اپنے ہاتھ سے اس کو سنبھال کہ میں اس کو ایک بڑی قوم بناؤں گا۔ خدا نے ہاجرہ کی آنکھ کھول دی۔ اس کو پانی کا ایک کنواں نظر آیا اور مشکیزہ کو پانی سے بھر لیا اور بچہ کو پانی پلایا''۔[۷]

صحیح بخاری میں یہ واقعہ کسی قدر تفصیل سے حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے۔ فرماتے ہیں:

> ''حضرت ابرہیمؑ حضرت ہاجرہ اور ان کے بیٹے اسماعیلؑ کو، جب کہ وہ ابھی دودھ پی رہے تھے، لے کر آئے اور ان کو ایک درخت کے نیچے اس جگہ چھوڑ دیا جہاں بعد میں زمزم نکلا۔ مکہ کی سنسان وادی میں اس وقت کوئی ایک انسان بھی موجود نہ تھا اور نہ کہیں پانی پایا جاتا تھا۔ حضرت ابراہیمؑ نے چمڑے کا ایک تھیلا جس میں کھجوریں تھیں اور پانی کا مشکیزہ

ہاجرہ کو دیا اور واپس روانہ ہوئے۔ وہ ان کے پیچھے چلیں اور کہنے لگیں: اے ابراہیم کہاں جاتے ہو؟ اور ہمیں اس سنسان و بے آب و گیاہ وادی میں چھوڑے جاتے ہو؟ یہ بات حضرت ہاجرہ نے کئی مرتبہ کہی، مگر حضرت ابراہیمؑ نے پلٹ کر نہ دیکھا۔ آخر حضرت ہاجرہ نے کہا: کیا اللہ نے آپ کو ایسا کرنے کا حکم دیا ہے؟ جواب میں انہوں نے بس اتنا ہی فرمایا: ہاں۔ اس پر وہ بولیں: اگر یہ بات ہے تو اللہ ہمیں ضائع نہیں فرمائے گا۔ اور پلٹ کر بیٹے کے پاس آبیٹھیں۔ حضرت ابراہیمؑ جب پہاڑ کی اوٹ میں پہنچے، جہاں سے یہ ماں بیٹے نظر نہ آتے تھے تو بیت اللہ کی طرف (یعنی اس جگہ کی طرف جہاں آخر کار انہیں بیت اللہ تعمیر کرنا تھا) رُخ کیا اور اللہ تعالی سے عرض کیا: ''رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِندَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ، رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِّنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُم مِّنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ. ''(ابراہیم:۳۷)(پروردگار میں نے ایک بے آب و گیاہ وادی میں اپنی اولاد کے ایک حصے کو تیرے محترم گھر کے پاس لا بسایا ہے، پروردگار یہ میں نے اس لیے کیا ہے کہ یہ لوگ نماز قائم کریں۔ لہٰذا تو لوگوں کے دلوں کو ان کا مشتاق بنا اور انہیں کھانے کو پھل دے، شاید کہ شکر گزار بنیں۔) ادھر اسماعیلؑ کی والدہ ان کو دودھ پلاتی رہیں اور مشکیزہ کا پانی پیتی رہیں۔ جب پانی ختم ہو گیا تو انہیں اور بچے کو پیاس لگنی شروع ہوئی۔ وہ بچے کو تڑپتا ہوا دیکھتی رہیں۔ آخر بچے کی حالت ان سے نہ دیکھی گئی اور وادی کی طرف یہ دیکھنے کے لیے چل پڑیں کہ کوئی آدمی نظر آئے، مگر کوئی نظر نہ آیا، پھر صفا کی پہاڑی سے اتر کر وادی کے بیچ میں آئیں اور اپنا بازو اٹھا کر اس طرح دوڑیں جیسے کوئی مصیبت زدہ انسان دوڑتا ہے۔ پھر مروہ کی پہاڑی پر چڑھ کر

دیکھنے لگیں کہ کوئی آدمی نظر آتا ہے یا نہیں۔ مگر کوئی نظر نہ آیا۔ یہ فعل انہوں نے سات مرتبہ (صفا اور مروہ کے درمیان) کیا۔ حضرت ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ نے فرمایا: ''اسی وجہ سے لوگ صفا اور مروہ کے درمیان سعی کرتے ہیں۔'' آخری مرتبہ جب وہ مروہ کی پہاڑی پر چڑھیں تو انہوں نے ایک آواز سنی۔ اپنے آپ سے کہنے لگیں: چپ رہ (یعنی شور مچانا بند کر) اور غور سے سننے لگیں۔ آواز پھر آئی۔ انہوں نے کہا: اے شخص تو نے اپنی آواز مجھے سنا دی۔ کیا تیرے پاس میری فریادرسی کے لیے کچھ ہے؟ یکا یک انہوں نے زمزم کے مقام پر ایک فرشتہ دیکھا (ابراہیم بن نافع اور ابن جریج کی روایت میں ہے کہ جبرئیل کو دیکھا) کہ وہ ایڑی یا بازو سے زمین کھود رہے ہیں۔ یہاں تک کہ پانی نکل آیا۔ حضرت ہاجرہ لب بھر بھر کر وہ پانی مشکیزہ میں بھرنے لگیں۔ جیسے جیسے وہ پانی بھرتی گئیں پانی ابل ابل کر اوپر آتا رہا۔ ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''اللہ اسماعیل کی ماں پر رحم فرمائے، اگر وہ زمزم کو اسی حالت میں چھوڑ دیتیں (یعنی چاروں طرف مٹی ڈال کر اسے گھیر نہ لیتیں) تو زمزم بہتا ہوا چشمہ ہوتا'' اس طرح حضرت ہاجرہ پانی پینے لگیں اور اپنے بچے کو دودھ پلانے لگیں۔ فرشتے نے ان سے کہا: ضائع ہونے کا اندیشہ نہ کرو، یہاں اللہ کا گھر ہے جسے یہ بچہ اور اس کا باپ دونوں تعمیر کریں گے اور اللہ اس گھر کے لوگوں کا ضائع نہیں کرے گا......۸

تورات کی مذکورہ روایت تضاد کا شکار ہے۔ اس کے مذکورہ بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت حضرت اسماعیلؑ شیر خوار بچہ تھے، لیکن اس میں دوسری جگہوں پر مذکور ہے کہ جب اسماعیلؑ پیدا ہوئے تو ابراہیم علیہ السلام کی عمر چھیاسی سال کی تھی ۹ اور ان کے ختنہ کے وقت حضرت ابراہیمؑ کی عمر ننانوے سال تھی ۱۰ گویا حضرت اسماعیلؑ کی عمر اس

وقت تیرہ سال تھی ۔[۱] جس وقت حضرت اسحاق کی پیدائش ہوئی اس وقت حضرت ابراہیمؑ سو سال کے تھے[۱] جب اسماعیلؑ اور اسحاقؑ بڑے ہوئے تو حضرت سارہ نے یہ دیکھ کر کہ اسماعیل اسحاق کے ساتھ گستاخی کرتے ہیں، حضرت ابراہیم سے کہا کہ ہاجرہ اور اس کے بیٹے کو گھر سے نکال دو۔[۲] اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت حضرت اسماعیلؑ کی عمر پندرہ سال سے زائد ہو گئی تھی۔

اس تضاد کو اس طرح دور کیا گیا کہ سرے سے اس واقعہ ہی کا انکار کر دیا گیا۔ مولانا فراہیؒ کی عبارت اوپر گزری۔ علامہ شبلیؒ نے لکھا ہے:

"یہ ظاہر ہے کہ حضرت اسماعیلؑ کے گھر سے نکالے جانے کا واقعہ ختنے کے بعد کا ہوگا۔ اس لئے اس وقت قطعاً ان کی عمر تیرہ برس سے زیادہ تھی۔ اور اس سن کا لڑکا اتنا چھوٹا نہیں ہوتا کہ ماں اسے کندھے پر اٹھائے پھرے۔ اس واقعہ سے غرض یہ ہے کہ حضرت اسماعیلؑ کی عمر اس وقت اتنی ہو چکی تھی کہ حضرت ابراہیمؑ ان کو اور ان کی والدہ کو اصلی مقام سے کسی دور مقام پر لا کر آباد کر سکتے تھے۔"[۳]

مولانا سید سلیمان ندویؒ نے مذکورہ تضاد کو واضح کرتے ہوئے لکھا ہے:

"اس سیاق عبارت سے ظاہر ہوگا کہ اسماعیلؑ کی اس وقت عمر ۱۵۔ ۱۶ برس سے کم نہ ہوگی۔ لیکن مسلمانوں میں عام طور سے مشہور ہے اور بخاری میں ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ اس وقت شیر خوار بچہ تھے۔ اصل یہ ہے کہ تورات میں اس موقع پر جو فقرہ ہے وہ نہایت مشتبہ ہے۔ اصل فقرہ یہ ہے: "ابراہیم صبح کو اٹھا اور روٹی لی اور پانی کا مشکیزہ ہاجرہ کو دیا اس کے کندھے پر رکھ کر اور اسماعیل کو۔"[۴] (تکوین ۲۱:۴۱) کندھے پر رکھ دینے کا لفظ مشکیزہ اور اسماعیلؑ دونوں سے متعلق ہو سکتا ہے۔ مترجمین مختلف معنی سمجھے ہیں۔ اگر اسماعیلؑ سے متعلق سمجھا جائے تو ان کا شیر خوار ہونا لازم آئے گا۔ لیکن تورات کے نص اور تمام گزشتہ سیاق کے خلاف

ہوگا۔ قرآن سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت اسماعیلؑ علیحدگی سے پہلے سنِ تمیز کو پہنچ چکے تھے۔ حضرت ابراہیمؑ نے دعا کی: رَبِّ هَبْ لِيْ مِنَ الصّٰلِحِيْنَ. فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلٰمٍ حَلِيْمٍ. فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ...... وَبَشَّرْنٰهُ بِاِسْحٰقَ نَبِيًّا مِّنَ الصّٰلِحِيْنَ. (الصافات) ان آیات میں حضرت ابراہیمؑ کو دو بیٹوں کی بشارت دی گئی ہے۔ پہلے بیٹے کا نام مذکور نہیں، دوسرے کا نام مذکور ہے۔ اس لیے پہلی بشارت میں لامحالہ اسماعیلؑ مراد ہوں گے۔ اسی بنا پر نصِ آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ اسماعیلؑ باپ ہی کے زیر سایہ اسحاقؑ سے بہت پہلے سنِ رشد کو پہنچ چکے تھے۔ دوسری جگہ قرآن میں (سورۂ ابراہیم میں) وہ دعا مذکور ہے جو اسماعیلؑ کو آباد کرتے ہوئے انہوں نے کی تھی: رَبَّنَا اِنِّيْ اَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِيْ بِوَادٍ غَيْرِ ذِيْ زَرْعٍ...... اس کے آخر میں ہے: اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِيْ وَهَبَ لِيْ عَلَى الْكِبَرِ اِسْمٰعِيْلَ وَاِسْحٰقَ ۔ اس سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ اسماعیلؑ کے مکہ آنے کے وقت اسحاقؑ پیدا ہو چکے تھے۔ تورات سے ثابت ہے کہ اسماعیلؑ اسحاقؑ سے تیرہ برس بڑے تھے۔ بخاری کی کتاب الرؤیا اور کتاب الانبیاء میں حضرت ابن عباسؓ سے جو حدیث اسماعیلؑ کی شیر خوارگی سے متعلق ہے وہ مرفوع نہیں، یعنی اس کا سلسلہ آں حضرت تک نہیں پہنچتا (بجز چند خاص ضمنی فقروں کے) اس لئے وہ حضرت ابن عباسؓ کی اسرائیلیات میں سے ہے اور اس کا ثبوت آج بھی موجود ہے۔ بخاری میں اس کے متعلق جو طویل حدیث ہے وہ بجز جرہم اور مکہ کے ذکر کے مدراش اور تالمود میں بعینہ حرف بحرف موجود ہے"۔[۵]

سید صاحبؒ نے یہ نہیں بتایا کہ جو چند خاص ضمنی فقرے مرفوع ہیں وہ صحیح ہیں یا نہیں؟ اگر صحیح ہیں تو کیا اس سے واقعہ کے دوسرے اجزاء کا بھی اثبات نہیں ہوتا؟ انہی

چند خاص ضمنی فقروں کے بارے میں مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ رقم طراز ہیں:

"بخاری میں اس واقعہ کو حضرت ابن عباسؓ کے حوالہ سے تفصیل کے ساتھ بیان کیا گیا ہے اور اس روایت میں جس طرح ابن عباسؓ نے جگہ جگہ رسول اللہ ﷺ کے ارشادات نقل کیے ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جو کچھ وہ بیان کر رہے ہیں وہ حضور سے سن کر بیان کر رہے ہیں۔"[۱۶]

یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ تورات کی دو متضاد روایتوں میں سے اسی روایت کو ان بزرگ مصنفین نے کیوں صحیح اور معتبر قرار دیا جس سے حدیث کی تردید بھی لازم آتی ہے اور دوسری روایت کو، جو صحیح بخاری میں موجود ہے اور جس کے بعض حصے مرفوع ہیں، کیوں بے بنیاد اور اسرائیلیات سے مأخوذ قرار دیا۔ شاید اس وجہ سے کہ اسے صحیح مان لینے کی صورت میں حضرت سارہ کی شخصیت داغ دار ہو جاتی ہے، جب کہ یہ بھی ممکن ہے (اور غالباً یہی حقیقتِ واقعہ بھی ہے) کہ وہی روایت صحیح ہو، لیکن اس کے جن حصوں سے حضرت سارہ پر حرف آتا ہے وہ یہودیوں کا اضافہ ہوں۔

تورات سے معلوم ہوتا ہے (علامہ شبلیؒ اور مولانا سید سلیمان ندویؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے) کہ حضرت ابراہیمؑ کے حضرت اسماعیلؑ کو ان کی ماں کے ساتھ مکہ میں آباد کرنے کا واقعہ حضرت اسحاقؑ کی پیدائش کے بعد ہو، بلکہ تورات تو یہاں تک کہتی ہے کہ ذبیح اسحاقؑ ہیں، لیکن یہ سب غلط اور یہودیوں کی تحریف ہے۔ صحیح یہ ہے کہ حضرت اسحاقؑ کی پیدائش سے پہلے ہی حضرت ابراہیمؑ نے اسماعیلؑ کو ان کی ماں کے ساتھ مکہ میں لا بسایا تھا۔ یہیں وہ واقعہ پیش آیا جو بخاری میں مذکور ہے۔ اس کے کچھ دنوں کے بعد اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیمؑ کی آزمائش کی اور انہیں خواب میں اپنے اکلوتے بیٹے کو قربان کر دینے کا اشارہ کیا۔ بالآخر جب حضرت ابراہیمؑ اس آزمائش میں کامیاب ہو گئے تو اللہ تعالیٰ نے انعام کے طور پر حضرت اسحاقؑ (اور اسحاقؑ کے بعد یعقوبؑ) کی پیدائش کی بشارت دی۔ واقعۂ قربانی کے بعد اسحاقؑ کے پیدا ہونے کا ثبوت تورات اور قرآن دونوں میں ملتا ہے:[۱۷]

۱۔ تورات میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو اپنے اکلوتے بیٹے کو قربان کرنے کا حکم دیا تھا[۱۸] اور خود تورات میں ہے کہ اسحاقؑ اسماعیلؑ سے چودہ سال بعد پیدا ہوئے۔ معلوم ہوا کہ اکلوتے بیٹے اسماعیلؑ ہیں اور قربانی کے وقت تک اسحاقؑ پیدا نہیں ہوئے تھے، اس لئے کہ اسحاقؑ کی پیدائش کے بعد وہ اکلوتے نہیں رہتے۔

۲۔ قرآن میں سورۂ صافات میں ہے: "رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصّٰلِحِيْنَ فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيْمٍ ...... اس کے بعد قربانی کا واقعہ بیان کیا گیا ہے۔ اس کے بعد ہے: وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيْمٍ. وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِيْنَ. سَلَامٌ عَلٰى إِبْرَاهِيْمَ كَذٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِيْنَ. إِنَّهٗ مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِيْنَ. وَبَشَّرْنٰهُ بِإِسْحٰقَ نَبِيًّا مِّنَ الصّٰلِحِيْنَ" (الصّٰفّٰت: ۱۰۰-۱۱۲)

ان آیات میں پہلے اللہ تعالیٰ نے ایک 'غلام حلیم' کی بشارت دی ہے، پھر قربانی کا واقعہ بیان کیا ہے، اس میں حضرت ابراہیمؑ کے کامیاب ہونے کا تذکرہ کیا ہے اور ان پر سلامتی بھیجنے کے بعد اسحاقؑ کی پیدائش کی بشارت دی گئی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسحاقؑ کی پیدائش نہ صرف یہ کہ قربانی کے بعد ہوئی، بلکہ اسماعیلؑ کی قربانی کے بعد بہ طور انعام اور فضل کے ہوئی۔ قرآن کی ایک دوسری آیت سے بھی یہی بات معلوم ہوتی ہے۔ ارشاد باری ہے: "وَوَهَبْنَا لَهٗ إِسْحٰقَ وَيَعْقُوْبَ نَافِلَةً." (الانبیاء: ۷۲) (ہم نے اس کو عطا کیے اسحاقؑ اور یعقوبؑ فضل مزید کے طور پر) بعض مفسرین نے 'نافلۃ' کو صرف یعقوب سے متعلق مانا ہے، لیکن مولانا فراہیؒ کا خیال ہے کہ اس کا تعلق اسحاقؑ اور یعقوبؑ دونوں سے ہے۔[۱۹] اس لئے کہ حضرت اسحاقؑ بغیر کسی دعا اور انتظار کے پیدا ہوئے تھے۔

بنی اسرائیل کی بنی اسماعیل سے دشمنی روزِ روشن کی طرح عیاں ہے۔ انہوں نے بنی اسماعیل کو ذلیل کرنے کے لیے ان کی ماں حضرت ہاجرہ کو حضرت سارہ کی باندی اور خود بنی اسماعیل کو لونڈی کی اولاد کہنا شروع کر دیا۔ قربانی کے شرف سے بنی اسماعیل کو محروم کرنے اور خود اس کا مستحق بننے کے لیے تورات کے نص میں تحریف کر کے اسماعیلؑ کی جگہ اسحاقؑ داخل کر دیا۔ اور چوں کہ خود تورات سے یہ معلوم ہو رہا تھا کہ قربانی کا واقعہ

اسحاقؑ کی پیدائش سے پہلے پیش آیا، اس لیے انہوں نے اپنی تحریف کو چھپانے اور اس کو صحیح ثابت کرنے کے لیے اپنی طرف سے اضافے کیے اور وہ قصہ گڑھا جو حضرت اسحاق کے پیدا ہونے، ان کے ساتھ حضرت اسماعیلؑ کے گستاخی کرنے، اور حضرت سارہ کے حضرت ابراہیمؑ سے کہہ کر ہاجرہ اور اسماعیلؑ کو گھر سے نکلوا دینے کی صورت میں ہمیں تورات میں ملتا ہے۔ یہود کے اسی اضافہ کی وجہ سے تورات کی عبارتیں تضاد کا شکار ہوگئیں۔ ورنہ صحیح یہ ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے عالمِ شیرخواری ہی میں اسماعیلؑ کو ان کی والدہ کے ساتھ بے آب و گیاہ وادی میں، جہاں بعد میں مکہ آباد ہوا، لا بسایا تھا۔ حضرت سارہ کے کہنے پر نہیں، بلکہ اللہ تعالیٰ کے حکم سے اور وہاں وہ واقعہ پیش آیا جو ہمیں صحیح بخاری کی روایت میں ملتا ہے۔

شاید ان بزرگ مصنفین نے اس وجہ سے بھی اس روایت کو 'بیہودہ افسانہ' قرار دیا ہے کہ ایک شیرخور بچے کو اس کی ماں کے ساتھ بے آب و گیاہ وادی میں، جہاں کھانے پینے کا سامان ملنے کا دور دور تک امکان نہ ہو، چھوڑ آنا صریح ظلم معلوم ہوتا ہے، جس کا اللہ تعالیٰ کبھی حکم نہیں دے سکتا (جس طرح کہ انہوں نے محض مخالفین اسلام کے اعتراض سے بچنے کے لیے حضرت ابراہیم کے واقعۂ قربانی سے متعلق خواب کی تاویل کی، جس پر آگے بحث کی جائے گی)۔ اگر ایسی بات ہے تو یہ بھی صحیح نہیں، کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے یہ حکم آزمائش کے طور پر دیا تھا۔ حضرت ابراہیمؑ کو دعاؤں کے نتیجہ میں اللہ تعالیٰ نے بڑھاپے میں اولاد عطا کی تھی۔ اس سے حضرت ابراہیمؑ کی شدید محبت فطری تھی۔ لیکن اس وقت اللہ تعالیٰ نے اپنی محبت کا امتحان لینے کے لیے حکم دیا کہ اپنی اکلوتی اولاد کو بے آب و گیاہ وادی میں چھوڑ آؤ۔ حضرت ابراہیمؑ نے اللہ تعالیٰ کے حکم کے سامنے سرِ تسلیم خم کر دیا۔ چنانچہ جب وہ اس آزمائش میں پورے اترے تو اللہ تعالیٰ نے اس بیابان میں زندگی کا سامان کر دیا۔ قرآن کریم سے بھی تورات کے اس افسانے کی، جس سے سارہ کی شخصیت پر حرف آتا ہے، تردید ہوتی ہے:

"رَبَّنَا إِنِّيٓ أَسْكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِندَ بَيْتِكَ

الْمُحَرَّمِ، رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ." (ابراہیم: ۳۷)

(پروردگار میں نے ایک بے آب و گیاہ وادی میں اپنی اولاد کے ایک حصے کو تیرے محترم گھر کے پاس لا بسایا ہے، پروردگار، یہ میں نے اس لیے کیا ہے کہ یہ لوگ نماز قائم کریں۔)

اس سلسلہ میں ایک شبہ رہ جاتا ہے، جس کا ازالہ ضروری ہے۔ مولانا سید سلیمان ندویؒ نے اس بات کے اثبات میں کہ اسماعیلؑ علیحدگی سے پہلے سنِ تمیز کو پہنچ گئے تھے، قرآن سے دو دلیلیں دی ہیں۔ ایک تو انہوں نے آیت فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ سے استدلال کیا ہے۔ لیکن یہ صحیح نہیں، اس لیے کہ آیت میں سنِ تمیز کو پہنچنے کا ذکر قربانی کے وقت ہے، نہ کہ علیحدگی کے وقت۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ "جہاں حضرت ابراہیمؑ کی وہ دعا مذکور ہے جو اسماعیل کو آباد کرتے ہوئے انہوں نے کی تھی: "رَبَّنَآ إِنِّيٓ أَسْكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ....." اس کے آخر میں ہے: "الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ"۔ اس سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ اسماعیل کے مکہ آنے کے وقت اسحاقؑ پیدا ہو چکے تھے۔" لیکن تفاسیر کی روشنی میں یہ استدلال بھی صحیح نہیں معلوم ہوتا۔ علامہ ابن کثیرؒ نے آیت کی تفسیر میں لکھا ہے:

"سورۂ ابراہیم میں حضرت ابراہیمؑ کی جو دعا مذکور ہے وہ مکہ آباد ہو جانے اور خانۂ کعبہ کی تعمیر ہو جانے کے بعد کی ہے۔ اسی لیے انہوں نے اسماعیلؑ اور اسحاقؑ کے عطا ہونے پر اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کیا تھا۔ اسماعیل اور ان کی ماں کو مکہ میں آباد کرتے وقت انہوں نے جو دعا کی تھی وہ دوسری ہے جو سورۂ بقرہ میں مذکور ہے۔"[۴۰]

اسی طرح انہوں نے آیت "رَبَّنَآ إِنِّيٓ أَسْكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِي..... کی تفسیر میں بھی لکھا ہے کہ:

"یہ دعا اس دعا کے علاوہ ہے جو انہوں نے ہاجرہ اور اسماعیلؑ کو چھوڑ کر واپس آتے ہوئے کی تھی۔ یہ دوسری دعا ہے جو انہوں نے خانۂ کعبہ

کی تعمیر کے بعد کی ہے۔''[۲۱]

لیکن ابن جریر طبریؒ[۲۲] فخر الدین الرازیؒ[۲۳] اور بعض دوسرے مفسرین نے لکھا ہے اور بخاری کی مذکورہ روایت میں بھی ہے کہ حضرت ابراہیمؑ جب اسماعیلؑ اور ہاجرہ کو وادی میں چھوڑ کر واپس ہوئے تو خانۂ کعبہ کی طرف رخ کر کے یہ دعا کی۔ اس صورت میں یہ کہا جائے گا کہ سورۂ ابراہیم میں حضرت ابراہیمؑ کی جو طویل دعا ہے وہ ایک ہی موقع کی نہیں، بلکہ دو مواقع کی ہے ''رَبَّنَا اِنِّی اَسْکَنْتُ ...... والی دعا اسماعیلؑ کو آباد کرتے وقت کی ہے اور بقیہ دعا خانۂ کعبہ کی تعمیر کے بعد (جب اسحاقؑ پیدا ہو چکے تھے) کی ہے۔ فخر الرازیؒ نے بھی آیت کی یہی تفسیر کی ہے اور مذکورہ اعتراض کا جواب دیتے ہوئے لکھا ہے:

''اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ ابراہیمؑ نے یہ دعا اس وقت کی ہے جب اسماعیلؑ اور ہاجرہ کو وادی میں لا کر آباد کیا تھا۔ اور اس وقت تک اسحاقؑ پیدا نہ ہوئے تھے، پھر وہ کیوں کر کہہ سکتے تھے ''اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ وَهَبَ لِیْ عَلَی الْکِبَرِ اِسْمٰعِیْلَ وَاِسْحٰقَ'' اس کا جواب ہم یہ دیں گے کہ قاضی[۲۴] نے کہا ہے کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابراہیم علیہ السلام نے یہ دعا بعد میں کسی زمانے میں کی ہے۔ پہلے کی آیت میں جو دعا مذکور ہے اس سے متصل نہیں ہے۔ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ یہ پوری دعا ابراہیمؑ نے اسماعیلؑ کے بڑے ہونے اور اسحاقؑ کے پیدا ہونے کے بعد کی ہے، لیکن روایات سے اس کے خلاف معلوم ہوتا ہے''۔[۲۵]

۲۔ قربانی سے متعلق خواب

قرآن میں ہے کہ حضرت ابراہیمؑ نے ایک خواب دیکھا کہ وہ اپنے بیٹے کو ذبح کر رہے ہیں۔ انہوں نے اس خواب کا تذکرہ بیٹے سے کیا اور پھر دونوں بعینہ خواب کو عملی جامہ پہنانے پر آمادہ ہو گئے۔

مولانا فراہیؒ کا خیال ہے کہ یہ خواب تمثیلی تھا اور اس کی تعبیر یہ تھی کہ وہ اپنے بیٹے کو خدا کے گھر کی خدمت کے لیے وقف کر دیں۔ چنانچہ انہوں نے واقعۂ قربانی پر بحث کرنے سے پہلے جو اصولی باتیں درج کی ہیں ان میں یہ بھی ہے:

''غیب کے اسرار و احوال کبھی کبھی رؤیا کی شکل میں منکشف ہوتے ہیں۔ یہ رؤیا کبھی تو سپیدۂ صبح کی مانند بالکل روشن اور واضح ہوتی ہے اور کبھی تمثیل کے رنگ میں ہوتی ہے۔ جس طرح کلام کی مختلف حالتیں ہوتی ہیں، کوئی کلام نہایت تصریح کے ساتھ اپنے مفہوم کو بتا دیتا ہے، کوئی استعارہ کے رنگ میں ہونے کی وجہ سے تاویل و تعبیر کا محتاج ہوتا ہے۔ اسی طرح رؤیا کی بھی مختلف حالتیں ہوتی ہیں۔ یہ دوسری قسم کی رؤیا تعبیر کی محتاج ہوتی ہے اور تعبیر بعض اوقات اس قدر دقیق ہوتی ہے کہ خود صاحبِ رؤیا سے بھی مخفی رہ جاتی ہے۔ حضرت یوسفؑ کے دونوں جیل کے ساتھیوں اور پھر بادشاہ نے جو خواب دیکھا تھا، قرآن مجید میں مذکور ہے کہ اس کی تاویل سمجھنے سے وہ قاصر رہے۔ تورات میں بخت نصر اور دانیال نبی کے بھی بعض اسی قسم کے خواب مذکور ہیں جن کی تاویلیں ان پر بہت بعد میں کھلیں۔ یہی صورتِ حالات بعض مرتبہ انبیاء کو بھی پیش آ جاتی ہیں۔ فہم تعبیر ایک مخصوص علم ہے جو اللہ تعالیٰ کی بخشی ہوئی ایک مخصوص بصیرت و معرفت پر مبنی ہے۔ سورۂ یوسف میں ''وَعَلَّمْتَنِیْ مِنْ تَاْوِیْلِ الْاَحَادِیْثِ'' میں اسی علم کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔''[۲۶]

مولانا فراہیؒ نے پھر تورات کے مختلف حوالوں سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ شریعتِ ابراہیمی میں قربانی کا مطلب راہِ خدا میں نذر کرنا اور خدا کے گھر کی خدمت کے لیے وقف کرنا تھا۔[۲۷]

علامہ شبلیؒ نے بھی اسی قسم کے خیالات کا اظہار کیا ہے، لکھتے ہیں:

''اکابرِ صوفیہ نے لکھا ہے کہ انبیاء علیہم السلام کو جو خواب دکھائے جاتے

ہیں دو قسم کے ہوتے ہیں: عینی اور تمثیلی۔ عینی میں بعینہ وہی چیز مقصود ہوتی ہے جو خواب میں نظر آتی ہے۔ تمثیلی میں تشبیہ اور تمثیل کے پیرایہ میں کسی مطلب کو پورا ادا کرنا ہوتا ہے۔ حضرت ابراہیمؑ کو جو خواب دکھایا گیا تھا اس سے مراد یہ تھی کہ بیٹے کو کعبہ کی خدمت کے لیے نذر چڑھا دیں، یعنی وہ کسی اور شغل میں مصروف نہ ہوں، بلکہ کعبہ کی خدمت کے لیے وقف کر دیے جائیں۔ توراۃ میں جابجا قربانی کا لفظ ان معنوں میں آیا ہے۔ حضرت ابراہیمؑ نے اس خواب کو عینی خیال کیا اور بعینہ اس کی تعمیل کرنی چاہی۔ یہ خیال اجتہادی غلطی تھی جو انبیاء سے ہوسکتی ہے (گو یہ غلطی قائم نہیں رہتی، بلکہ خدا اس پر متنبہ کر دیتا ہے) اسی بنا پر گو حضرت ابراہیمؑ اس فعل سے روک دیے گئے، لیکن خدا نے ان کی حسن نیت کی قدر کی اور فرمایا 'قَدْ صَدَّقْتَ الرُّءْیَا اِنَّا کَذٰلِکَ نَجْزِی الْمُحْسِنِیْنَ'' ۲۸

مولانا سید سلیمان ندویؒ نے اس کی ایک دوسری تاویل کی ہے، علامہ شبلیؒ کی رائے پر تبصرہ کرتے ہوئے حاشیہ میں لکھتے ہیں۔

''ہیچ مداں کا ذوق اس مقام پر اس واقعہ کو حضرت ابراہیمؑ کی اجتہادی غلطی ماننے سے ابا کرتا ہے اور یہ سمجھتا ہے کہ حضرت ابراہیم نے، جو محبت الٰہی سے سرشار تھے، خطائے اجتہادی سے نہیں، بلکہ غلبۂ شوق و اطاعت میں اس حکم الٰہی کی تعمیل اپنی طرف سے بعینہ وبلفظہ کرنے پر آمادہ ہوگئے، تا کہ اس ابتلاء میں وہ اللہ تعالیٰ کے حضور میں پورے اتریں اور اپنی طرف سے بیٹے کی جان کی قربانی کی جگہ اس کی خدمت توحید و تولیت کعبہ کے لیے وقف کر دینے کی تاویل کا سہارا لے کر نفس کی متابعت کے شبہ اور دھوکے سے بھی پاک رہیں۔ تاآں کہ اللہ تعالیٰ خود اس حقیقت کو اپنے لفظوں میں واضح فرما دے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کو

ان کی یہ ادا بہت پسند آئی۔ آواز آئی: یٰاِبْرٰھِیْمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّءْیَا اِنَّا کَذٰلِکَ نَجْزِی الْمُحْسِنِیْنَ۔ (صافات:۱۰۴-۱۰۵)'' ۲۹

یہ صحیح ہے کہ خواب حقیقی بھی ہوتا ہے اور تمثیل کے رنگ میں بھی اور تعبیر بعض اوقات اس قدر دقیق ہوتی ہے کہ خود صاحبِ رؤیا سے بھی مخفی رہ جاتی ہے، لیکن انبیاء کا معاملہ اس سے مختلف ہے۔ یہ کہنا صحیح نہیں معلوم ہوتا کہ یہ صورتِ حال انبیاء کو بھی پیش آتی ہے۔ انبیاء پر وحی نازل ہونے کے جو طریقے ہیں ان میں سے ایک خواب بھی ہے۔ حدیث میں ہے کہ آں حضرت ﷺ پر وحی کی ابتداء سچے خوابوں سے ہوئی۔ آپؐ رات میں جو خواب دیکھتے دن میں ٹھیک ویسا ہی پیش آتا۔۳۰ اسی بنا پر جمہور امت کا اتفاق ہے کہ ''رؤیا الأنبیاء وحی'' (انبیاء کا خواب وحی ہوتا ہے)۔ اس لیے یہ بات کہ انبیاء خواب کو سمجھ نہ سکے ہوں، صحیح نہیں معلوم ہوتی۔

مذکورہ دعویٰ کی دلیل کے طور پر جو نظائر پیش کیے گئے ہیں وہ یہ ہیں:

۱۔ حضرت یوسف علیہ السلام کے جیل کے ساتھیوں اور بادشاہ نے جو خواب دیکھے تھے ان کی تاویل وہ نہیں سمجھ سکے تھے۔

۲۔ تورات میں بخت نصر اور دانیال کے بھی اسی قسم کے خواب مروی ہیں۔

۳۔ حضرت یوسف علیہ السلام نے آفتاب و ماہتاب اور ستاروں کو سجدہ کرتے ہوئے دیکھا تھا۔۳۱

۴۔ حضور ﷺ نے مدینہ کی وبا کو ایک بڑھیا کی شکل میں اور احد میں مسلمان شہداء کو مذبوح گایوں کے رنگ میں دیکھا تھا۔۳۲

لیکن ان نظائر کا موازنہ جب ہم حضرت ابراہیمؑ کے واقعہ سے کرتے ہیں تو ان سے کسی طرح مذکورہ دعویٰ ثابت نہیں ہوتا۔ حضرت یوسفؑ کے جیل کے ساتھی اور بادشاہ نبی نہیں تھے، جب کہ ابراہیمؑ نبی تھے۔ بخت نصر کے بارے میں بھی یہی کہا جائے گا۔ دانیال نبی کے جو خواب مروی ہیں، نہیں معلوم کہ وہ کس زمانے کے ہیں اور وہ ان کی تاویل سمجھ سکے تھے یا نہیں؟ حضرت یوسفؑ نے آفتاب و ماہتاب اور ستاروں کو سجدہ کرتے

ہوئے دیکھا (اور وہ تعبیر سمجھ نہ سکے، یعقوبؑ نے سمجھایا) لیکن یہ واقعہ ان کی نبوت سے پہلے کا ہے۔ اسی طرح حضور نے مدینہ کی وبا کو بڑھیا کی شکل میں اور احد میں مسلمان شہداء کو مذبوح گایوں کی شکل میں دیکھا تھا، لیکن آپؐ ان کی تاویل سمجھ گئے تھے۔ الغرض کوئی نظیر ایسی نہیں جس میں خواب دیکھنے والا نبی ہو اور وہ خواب کی تعبیر سمجھ نہ سکا ہو۔

سورۂ صافات کی آیت سے بھی اس تاویل کا غلط ہونا مترشح ہوتا ہے۔ ارشاد باری ہے: "یٰٓاِبْرٰهِیْمُ قَدْصَدَّقْتَ الرُّءْیَا" الصّٰفّٰت ۱۰۴-۱۰۵ (ابراہیمؑ تو نے خواب سچا کر دکھایا۔) گویا کہ اللہ تعالیٰ خود فرما رہا ہے کہ ابراہیمؑ خواب کو صحیح سمجھتے تھے۔ اس لیے بعینہ اس کی تعمیل پر آمادہ ہو گئے تھے۔ آگے فرمایا: "اِنَّ هٰذَا لَهُوَ الْبَلٰٓؤُا الْمُبِیْنُ" الصّٰفّٰت: ۱۰۴-۱۰۵ (یقیناً یہ ایک کھلی آزمائش تھی۔) 'مبین' کا لفظ بتا رہا ہے کہ آزمائش کوئی ڈھکی چھپی، دقیق اور ناقابل فہم نہیں تھی، بلکہ کھلی ہوئی اور بالکل واضح تھی۔

ماضی قریب میں کچھ لوگوں نے اسی قسم کا خیال ظاہر کیا تھا۔ مولانا مودودیؒ نے ان کا پُرزور رد کرتے ہوئے اپنے ایک مقالہ 'تحقیقِ قربانی پر تنقید' میں جو کچھ لکھا ہے وہ قابلِ مطالعہ ہے۔ لکھتے ہیں:

> "قرآن میں یہ واقعہ مذکور ہے کہ حضرت ابراہیمؑ نے خواب میں اپنے اکلوتے بیٹے کو ذبح کرنے کا اشارہ پایا تھا۔ اس کے امتثال میں وہ واقعی اپنے بیٹے کو قربان کرنے پر آمادہ ہو گئے۔ جب انہوں نے لختِ جگر کو ماتھے کے بل پچھاڑ دیا تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ "یٰٓاِبْرٰهِیْمُ قَدْصَدَّقْتَ الرُّءْیَا اِنَّا كَذٰلِكَ نَجْزِی الْمُحْسِنِیْنَ ۔ اِنَّ هٰذَا لَهُوَ الْبَلٰٓؤُا الْمُبِیْنُ" (الصافات: ۱۰۴-۱۰۶) اس قصہ کا صاف مفہوم، جس کو ہر صاحبِ فہم آدمی پہلی نظر میں محسوس کر سکتا ہے یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے خلیل کی آزمائش کرنی چاہی، اس لیے بیٹے کو ذبح کرنے کا صریح حکم نہ دیا، بلکہ کنایۃً خواب میں ایسا دکھایا کہ اپنے لخت جگر کو ذبح کر رہے ہیں۔ حضرت ابراہیمؑ چونکہ خدا کی محبت پر ہر محبت کو قربان

> کرنے کا جذبہ رکھتے تھے اس لئے وہ محبوبِ حقیقی کے محض اس ذرا سے ڈھکے چھپے اشارے ہی پر بیٹے کو ذبح کرنے کے لیے آمادہ ہو گئے۔ یہی اصل قربانی تھی اور جب یہ پوری ہو گئی تو اللہ تعالیٰ نے بیٹے کا خون بہانے سے ان کو روک دیا اور ایک ذبحِ عظیم کو اس کا فدیہ بنا دیا۔

غور کیجیے، کتنا عظیم الشان واقعہ ہے اور "لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتّٰى تُنْفِقُوْا مِمَّا تُحِبُّوْنَ (آل عمران: ۹۲) کی روح کو کس شان دار طریقے سے پیش کر رہا ہے۔ لیکن اب دیکھیے کہ عرشی صاحب اور ان کے ہم خیال حضرات محض قربانی کی مخالفت کی وجہ سے قرآن کے اس نہایت سبق آموز قصے کو کس طرح مسخ کرتے ہیں۔ ان کی تاویل یہ ہے کہ حضرت ابراہیمؑ نے دراصل خواب کا مطلب ہی غلط سمجھا۔ جوشِ ایمانی تو ان میں ضرور تھا اور شرابِ عشق کی سرمستی تک پہنچا ہوا تھا، مگر فہم اتنی بھی نہ تھی جتنی عرشی صاحب اور مولوی احمد الدین صاحب مرحوم کو ارزانی ہوئی ہے۔ وہ خواب کا مطلب یہ سمجھ بیٹھے تھے کہ بیٹے کو ذبح کر دیں، حالاں کہ دراصل ذبح کرتے ہوئے دکھانے سے خدا کا مقصد صرف یہ تھا کہ اس بچے سے دنیوی امیدیں منقطع کر کے اسے خدا کے دین کی عظیم خدمت کے لیے وقف کر دو، پس جب وہ اپنے لختِ جگر کو پچھاڑ کر ایک ضرر رساں غلطی کا ارتکاب کرنے لگے تو اللہ تعالیٰ نے ان کو متنبہ فرمایا اور ذبحِ عظیم (یعنی بیٹے کو دین کیلئے وقف کرنے) کی طرف ان کی رہ نمائی کی۔ اس تاویل میں سب سے بڑی رکاوٹ یہ تھی کہ اللہ تعالیٰ نے "قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْیَا" فرما کر خود یہ تصدیق فرما دی کہ حضرت ابراہیمؑ نے خواب کی تعبیر صحیح سمجھی تھی۔ فاضل مفسر نے اس رکاوٹ کو دور کرنے کے لیے آیت کے ترجمے میں ایک ذرا سی تحریف کر دی۔ لفظی ترجمہ یہ تھا کہ "تو نے خواب کو سچا کر دکھایا" انہوں نے اس کا ترجمہ کر دیا "تو نے تو خواب کو سچا

> کر دکھایا۔" دیکھئے اس چھوٹے سے لفظ 'تو' نے مفہوم کو کہاں سے کہاں پہنچادیا۔ جو تصدیق تھی وہ تعریض بن گئی۔ اس کے بعد اگر "کَذٰلِکَ نَجْزِی الْمُحْسِنِیْنَ" کا فقرہ بے معنی ہوگیا تو کچھ پروا نہیں۔ رہا "اِنَّ ھٰذَا لَھُوَ الْبَلٰٓؤُا الْمُبِیْنُ" تو اس نئی تاویل سے اس کے معنی یہ قرار پائے کہ محض حضرت ابراہیمؑ کے عقل کی آزمائش تھی کہ آیا وہ خواب کا مطلب صحیح سمجھتے بھی ہیں یا نہیں اور افسوس کہ بیچارے اس امتحان میں بری طرح فیل ہوئے......"۳۳؎

یہ تاویل دراصل مخالفینِ اسلام کے اعتراض سے بچنے کے لیے کی گئی ہے، جیسا کہ علامہ شبلیؒ نے لکھا ہے:

> "قدیم زمانہ میں بت پرست قومیں اپنے معبودوں پر اپنی اولاد کو بھینٹ چڑھا دیا کرتی تھیں۔ یہ رسم ہندوستان میں انگلش گورنمنٹ سے پہلے موجود تھی۔ مخالفینِ اسلام کا خیال ہے کہ حضرت اسماعیلؑ کی قربانی بھی اسی قسم کا حکم تھا، لیکن یہ سخت غلطی ہے"۳۴؎

لیکن محض مخالفینِ اسلام کے اس اعتراض سے بچنے کیلئے واقعہ کی ایک غلط توجیہ کرنا مناسب نہیں۔ اس کے جواب میں ہم یہی کہیں گے کہ اطاعت اور معصیت اعمال کے ذاتی اوصاف نہیں ہیں۔ بلکہ خالق کے امر یا نہی پر مبنی ہیں۔ اگر ایک شخص کو یقینی طور پر معلوم ہوجائے کہ خالق نے اسے فلاں کام کرنے کا حکم دیا ہے تو وہ عین اطاعت ہوجاتا ہے، جب کہ وہی کام دوسروں کیلئے معصیت ہوگا، اگر خالق نے انہیں اس کے کرنے کا حکم دیا ہو۔ ٹھیک یہی جواب متقدمین علمائے اسلام میں سے بھی بعض لوگوں نے دیا ہے۔ مثال کے طور پر یہاں قاضی ابوبکر ابن العربیؒ صاحب احکام القرآن کی ایک عبارت پیش کی جاتی ہے۔ لکھتے ہیں:

> "اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ ابراہیمؑ کو بیٹے کی قربانی کا کیوں کر حکم دیا جاسکتا ہے، جب کہ یہ معصیت ہے اور معصیت کا حکم جائز نہیں؟

> تو ہم کہیں گے کہ یہ کتاب اللہ پر اعتراض ہے، اس لئے اسے کوئی ایسا شخص نہیں کرسکتا جو اسلام کو مانتا ہو، چہ جائے کہ حلال و حرام کے فتوے صادر کرتا ہو، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "اِفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ"۔ اس سلسلہ میں جس بات سے التباس رفع ہوسکتا ہے وہ یہ ہے کہ معاصی اور طاعات افعال کے ذاتی اوصاف نہیں ہیں بلکہ جن کاموں کا حکم ہے انہیں کرنا اطاعت اور جن کاموں سے نہی آئی ہے انہیں کرنا معصیت ہے۔ ابراہیمؑ کو اپنے بیٹے اسماعیلؑ کی قربانی کا حکم دیا گیا اس لئے وہ فعل ان کے لیے اطاعت اور آزمائش ہوگیا۔ اسی لئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "اِنَّ ھٰذَا لَھُوَ الْبَلٰٓؤُا الْمُبِیْنُ" یعنی نفس کو قابو میں رکھتے ہوئے بیٹے کو قربان کردینے پر آمادہ ہوجانا کھلی ہوئی آزمائش تھی۔ اور چوں کہ ہمیں اپنی اولاد کو قربان کرنے سے روکا گیا ہے اس لئے اگر کوئی ایسا کرے گا تو یہ فعل معصیت ہوگا۔"۳۵؎

اسی طرح مولانا سید سلیمان ندویؒ کی تاویل (جو اوپر بیان کی گئی) بھی صحیح نہیں معلوم دیتی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابراہیمؑ خواب کا مطلب سمجھ گئے تھے کہ اس سے مراد توحید کی خدمت اور کعبہ کی تولیت کے لیے بیٹے کو وقف کرنا ہے، لیکن اس کے باوجود غلبۂ شوق و اطاعت میں بیٹے کو قربان کرنے پر آمادہ ہوگئے، تاکہ نفس کی متابعت کے شبہ اور دھوکے سے بھی پاک رہیں۔ جب کہ مذکورہ تفصیلات سے یہ واضح ہوگیا ہے کہ انبیاء کا خواب اگر تمثیلی ہو تب بھی وہ اس کی تعبیر سے اچھی طرح واقف ہوتے ہیں۔ اور اللہ کے حکم پر عمل کرنے کے بجائے غلبۂ شوق و اطاعت میں اپنی طرف سے ایسا کام کرنا جس کا اللہ نے حکم نہ دیا ہو، ہرگز مستحسن نہیں۔ مثال کے طور پر اللہ تعالیٰ نے فجر میں دو رکعتیں فرض کی ہیں۔ اگر کوئی غلبۂ اطاعت میں چار فرض پڑھنے لگے تو اس کا یہ فعل بجائے مستحسن ہونے کے موجبِ گناہ ہوگا۔ اس لئے یہ تاویل دور از کار ہے۔ شاید مولانا کو بھی اس کے بعید ہونے کا احساس تھا، اسی لئے انہوں نے آخر میں یہ لکھ دیا ہے:

''یہ تشریح ان بعض علماء کی متابعت میں ہے جو بعض دینی و علمی اسباب کی بنا پر اس کو رویائے تمثیلی سمجھتے ہیں، ورنہ جمہور علماء اس رویا کو عینی ہی سمجھتے ہیں''[۳۶]

۳۔ رمیِ جمار

رمی جمار کے سلسلہ میں مشہور قول یہ ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام جب قربانی کی نیت سے نکلے تو راستے میں شیطان نے انہیں بہکانا چاہا۔ اس وقت انہوں نے اسے کنکریاں ماریں۔ رمی جمار اسی واقعہ کی یادگار ہے۔

لیکن مولانا فراہیؒ کا کہنا ہے کہ یہ اس واقعہ کی یادگار ہے کہ اہلِ مکہ نے ابرہہ کا مقابلہ کیا تھا اور کنکریاں ماری تھیں۔ فرماتے ہیں:

''بہت سے قرائن سے پتا چلتا ہے کہ منیٰ میں رمیِ جمرہ واقعۂ فیل ہی کی یادگار ہے''[۳۷]

انہوں نے اپنے اس نظریہ کے بہت سے دلائل دیے ہیں۔ ذیل میں انہیں اختصار کے ساتھ بیان کر کے ان کا جائزہ لیا جائے گا۔[۳۸]

(ا) پہلی دلیل یہ ہے کہ ''حج اور اس کے تمام مناسک حضرت ابراہیمؑ کے وقت سے چلے آرہے ہیں۔ چنانچہ کلامِ جاہلیت میں اجمالاً اور تفصیلاً ان تمام باتوں کا ذکر موجود ہے...... حج سے متعلق ساری چیزوں کا ذکر آپ کو شعرائے جاہلیت کے اشعار میں مل جائے گا، لیکن رمیِ جمار کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ نئی چیز ہے اور واقعۂ فیل کے بعد وجود میں آئی ہے۔''

کلامِ جاہلیت میں رمیِ جمار کا تذکرہ نہ ہونا اس بات کے ثبوت کے لئے کافی نہیں ہے کہ وہ واقعۂ فیل کی یادگار ہے۔ اگر حج کے دوسرے مناسک حضرت ابراہیمؑ کے زمانے سے چلے آرہے تھے اور رمیِ جمار کا اضافہ واقعۂ فیل کی اہمیت کے پیشِ نظر کیا گیا تو یہ ایک غیر معمولی فعل تھا، جس کا اشارہ بعد کے شعراء کے کلام میں ضرور ملنا چاہیے۔ لیکن ہم

دیکھتے ہیں کہ عہدِ اسلامی کے شعراء کے کلام میں ایک شعر بھی ایسا نہیں ملتا جس سے معلوم ہوتا ہو کہ رمیِ جمار کا واقعۂ فیل سے ادنیٰ سا بھی تعلق ہے۔ صرف شعر ہی نہیں بلکہ نثری تحریروں اور تاریخی روایتوں میں بھی اس سلسلہ میں ادنیٰ سا بھی اشارہ نہیں ملتا۔

اور ایسا بھی نہیں کہ عہدِ جاہلیت میں رمی کا کوئی ثبوت نہ ملتا ہو۔ اس سلسلہ میں ہم جب تاریخ کی کتابوں کی طرف رجوع ہوتے ہیں تو ہمیں ان میں رمیِ جمرات کا تذکرہ ملتا ہے۔ چنانچہ متعدد مورخین نے صراحت کی ہے کہ اہلِ عرب جاہلیت میں رمیِ جمرات کرتے تھے۔[۳۹]

جاہلیت کے بعض اشعار میں بھی رمیِ جمار کا اشارہ ملتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اہلِ عرب اسلام سے پہلے حج میں رمیِ جمار کرتے تھے۔ ایک جاہلی شاعر کہتا ہے:

فاقسم بالذی قد کان ربی
وأنصاب لدی الجمرات مغرا[۴۰]

(میں قسم کھاتا ہوں اس ذات کی جو میرا رب ہے، اور ان محبوب بتوں کی جو جمرات کے پاس ہیں)

حذیفہ بن انس الہذلی کا شعر ہے:

لأدرکھم شعث النواصی کأنھم
سوابق حجاج توافی المجمّرا[۴۱]

(اس نے اس کو جالیا اس حال میں کہ ان کی پیشانی کے بال پراگندہ اور غبار آلود تھے، گویا وہ حجاج ہوں جو سب سے پہلے رمیِ جمار کی جگہ پہنچ گئے ہوں)

جناب ابوطالب کے ایک قصیدے میں بھی جمرہ کا تذکرہ ہے۔ جب کفارِ مکہ کی مخالفتیں بہت زیادہ بڑھ گئیں تو انہوں نے حضرت محمد ﷺ کی حمایت میں ایک قصیدہ کہا۔ ابن ہشام نے اس قصیدے کے ۹۴/۱ اشعار نقل کیے ہیں۔ ان میں دیگر مناسکِ حج (بیت اللہ، حجرِ اسود، مقامِ ابراہیم، سعی بین الصفا والمروۃ، عرفہ، مزدلفہ) کے ساتھ جمرۂ کبریٰ

کا بھی ذکر ہے:

و بالجمرة الکبریٰ اذا صمدوا لها
یؤمّون قذفاً راسها بالجنادل
و کندة اذهم بالحصاب عشية
تجیز بهم حجاج بکر بن وائل ۴۲

(اور جمرۂ کبریٰ کی قسم جب لوگ ، ہاں کا قصد کرتے ہیں اور کنکریوں سے اس پر رمی کرتے ہیں۔ اور کندہ کی قسم جب وہ لوگ شام کو رمی کی جگہ ہوتے ہیں)۔

یہ قصیدہ اگرچہ مکی دور کے اس زمانے کا ہے جب مشرکین کی مخالفت شدت اختیار کر چکی تھی، اس لیے اس سے عہدِ جاہلیت پر استدلال نہیں کیا جا سکتا، لیکن جس طرح انہوں نے دوسرے مناسک کے ساتھ جمرہ کا تذکرہ کیا ہے اور ان کی قسم کھائی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دوسرے مناسک کے ساتھ اس پر اہلِ عرب عرصہ سے عمل کرتے آئے تھے۔

ڈاکٹر جواد علی نے لکھا ہے:

"کنکریاں مارنے کو رمی جمرات یا رجم کہتے ہیں..... جاہلیت میں بھی رجم کا تصور پایا جاتا تھا۔ البتہ وہ اسلامی تصور سے یکسر مختلف ہے۔ اسلام میں رجم ان لوگوں کو کیا جاتا ہے جو شریعت کے منافی کوئی عمل کرتے ہیں، جب کہ جاہلیت میں رجم احترام و تعظیم کے لئے ہوتا تھا۔ اہلِ عرب کسی قبر یا کسی جگہ پر رجم کرتے تھے تو اس سے ان کی مراد اس کی تعظیم ہوتی تھی، جب کہ مسلمانوں کے نزدیک اس سے تحقیر مقصود ہوتی ہے۔ ابو رغال کی قبر کے رجم کرنے کا جن روایتوں میں تذکرہ ہے اس سے یہی مفہوم مراد ہے..... جاہلیت میں اہلِ عرب نے متعدد جمرات بنا رکھے تھے جن کا وہ طواف اور زیارت کیا کرتے تھے۔ شاید وہ بتوں کی جگہ

یا مقدس مقامات یا ان کے آباء و اجداد کی قبریں ہوں جو اہلِ عرب ان پر احترام اور تعظیم کے طور پر کنکریاں مارتے تھے۔ ایک شعر میں، جو کسی جاہلی شاعر کی طرف منسوب ہے، ان کی قسم بھی وارد ہوئی ہے۔ لیکن اسلام رمی جمرات کے سلسلہ میں عہدِ جاہلیت کے اہلِ عرب کے برخلاف دوسرا تصور پیش کرتا ہے۔ اسلام میں جمرات صرف تین ہیں جو منیٰ میں ہیں، یعنی جمرۂ اولیٰ، جمرہ وسطیٰ اور جمرۂ عقبہ۔" ۴۳

ڈاکٹر موصوف کا یہ خیال صحیح نہیں۔ رجم کسی بھی زمانے میں احترام و تعظیم کا مظہر نہیں سمجھا گیا ہے، بلکہ ہمیشہ اس سے تحقیر و تذلیل ہی مراد ہوتی تھی۔ قرآن مجید سے یہی معلوم ہوتا ہے۔ حضرت نوحؑ نے اپنی قوم کو دعوت دی تو انہوں نے جواب دیا:

"لَئِنْ لَّمْ تَنْتَهِ يٰنُوْحُ لَتَكُوْنَنَّ مِنَ الْمَرْجُوْمِيْنَ" (الشعراء:۱۱۲)

(اے نوح، اگر تو باز نہیں آیا تو سنگ سار کیے ہوئے لوگوں میں سے ہوگا۔)

حضرت شعیب علیہ السلام نے اپنی قوم کو خدائے واحد کی طرف بلایا تو انہوں نے بھی غیظ و غضب سے بھڑک کر یہی کہا:

"لَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنٰكَ." (هود:۹۱)

(تیری برادری نہ ہوتی تو ہم کبھی کا تجھے سنگ سار کر چکے ہوتے۔)

رجم عبرانیین اور نصاریٰ کے نزدیک بھی اسی معنیٰ میں معروف تھا، جیسا کہ توریت اور انجیل سے معلوم ہوتا ہے ۴۴ اور بنوارم کے نزدیک بھی یہی معنیٰ سمجھے جاتے تھے ۴۵ ابو رغال کی قبر کو بھی اہل عرب اسی وجہ سے رجم کرتے تھے کہ اس نے ابرہہ کو مکہ کا راستہ بتایا تھا۔

اگر ڈاکٹر جواد علی کا یہ بیان صحیح ہے کہ اہلِ عرب نے متعدد جمرات بنا رکھے تھے اور ان کا طواف اور تعظیم و تقدیس کرتے تھے تو غالباً اس کی صورت یہ رہی ہوگی کہ انہوں نے جمرات کے قریب اپنے بت نصب کر رکھے ہوں گے اور وہ ان بتوں کی تقدیس و تعظیم اور ان کا طواف کرتے رہے ہوں گے، جس طرح کہ صفا و مروہ شعائر میں

سے تھے ،اہلِ عرب ان کے درمیان سعی کرتے تھے، لیکن انہوں نے دونوں پہاڑیوں پر اساف ونائلہ نامی دو بت نصب کر رکھے تھے اوران کی تعظیم وپرستش کرتے تھے۔

جب عہدِ جاہلیت میں رمیِ جمار کا ثبوت مل گیا تو مولانا فراہیؒ کے دوسرے دلائل خود بہ خود باطل قرار پاتے ہیں اوران کا تجزیہ کرنے کی ضرورت نہیں رہتی ۔لیکن پھر بھی ہم ان کے دلائل کا تجزیہ کرتے ہوئے حقیقتِ واقعہ تک پہنچنے کی کوشش کریں گے۔

۲۔ مولانا فراہیؒ نے دوسری دلیل یہ دی ہے کہ ''یہ بات اپنی جگہ پر بالکل ثابت ہے کہ اصحاب الفیل پر سنگ باری وہیں ہوئی تھی جہاں رمی کی سنت ادا کی جاتی ہے'' لیکن انہوں نے اس اجمال کی جو تفصیل بیان کی ہے وہ اس پر منطبق نہیں ہوتی۔ انہوں نے لکھا ہے:

''اصحاب الفیل کی بربادی جس جگہ ہوئی تھی اس سلسلہ میں دو اقوال ہیں: ایک یہ کہ محصّب کے پاس ہوئی ... دوسرا قول یہ ہے کہ یہ واقعہ محسّر میں پیش آیا۔اور یہ ثابت ہے کہ محسّر مزدلفہ اور منیٰ کے درمیان ہے۔''

لیکن دونوں صورتوں میں یہ ثابت نہیں ہوتا کہ رمی کی سنت وہیں ادا ہوتی ہے، جہاں اصحاب الفیل پر سنگ باری ہوئی تھی، بلکہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ جگہ اس سے قریب ہے، اس لئے مولانا فراہیؒ کا یہ کہنا دوراز کار تاویل ہے کہ ''چونکہ ابرہہ کی فوج محسّر میں تھی اور وہ مکہ کی طرف بڑھ رہی تھی ،اس وجہ سے لازماً اس کا مقدمۃ الجیش محصّب میں رہا ہوگا۔''

اگر یہ مان بھی لیں تب بھی یہ استدلال یقینی نہیں ہوسکتا ،اس لئے کہ ایک ہی جگہ دو واقعات کا رونما ہونا ممکن ہے۔ اس سے پہلے واقعہ کی تردید نہیں ہوجاتی ۔دو واقعات کے سلسلہ میں زمان ومکان کا اتحاد عین ممکن ہے۔ مثال کے طور پر الحجر اوراردن کی ریاست پٹرا میں ثمودی طرز کی عمارتوں کے کھنڈرات ملتے ہیں اورانہی کے پہلو بہ پہلو نبطیوں کی بنائی ہوئی عمارتیں بھی موجود ہیں۔اسی بنا پر مستشرقین نے قرآن کو جھوٹا ثابت کرنے کے لیے یہ شبہ پیدا کیا کہ یہ عمارتیں ثمود کی بنائی ہوئی نہیں، بلکہ پہلی دوسری صدی

قبلِ مسیح میں نبطیوں کی بنائی ہوئی ہیں۔لیکن ظاہر ہے کہ ان کا یہ شبہ بالکل مہمل اور بے بنیاد ہے۔۴۶؎ اسی طرح عاشوراء کے دن خانہ کعبہ کو غلاف پہنایا جاتا تھا (جیسا کہ روایتوں میں آتا ہے) ۴۷؎ اوراسی تاریخ کو حضرت امام حسینؓ کی شہادت بھی ہوئی۔اب اگر اسی یکسانیت کی بنیاد پر کوئی غلافِ کعبہ سے متعلق روایت کو ضعیف قرار دے کر صومِ یوم عاشوراء کو شہادتِ حسینؓ کی یادگار قرار دینے لگے تو اس کا یہ استدلال درست نہ ہوگا۔

۳۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ ''اگر رمی کی اصل وہ ہوتی جو لوگوں نے سمجھی ہے یعنی شیطان کو سنگ سار کرنا تو قربانی رمی سے فارغ ہونے کے بعد تیسرے یا چوتھے دن ہونی چاہئے تھی ،حالاں کہ قربانی رمی کے پہلے ہی دن ہوتی ہے۔پھر یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ شیطان دوسرے اور تیسرے دن کیوں سنگ سار کیا جاتا ہے۔'' اس استدلال کے بعد مولانا فراہیؒ نے اسے واقعۂ فیل پر منطبق کرنے کی کوشش کی ہے۔

لیکن یہ کہنا بھی صحیح نہیں۔رمی کی سنت کو حضرت ابراہیمؑ کے واقعہ کی یادگار ہونے کے لئے ہر جز میں اس کی مماثلت ضروری نہیں۔یہ معلوم ہے کہ قربانی پہلے دن رمی کے بعد ہوتی ہے اور نفسِ واقعہ کے اثبات کے لئے یہ کافی ہے۔موصوف کے نزدیک صفا و مروہ کے درمیان سعی حضرت ابراہیمؑ کی اس سرگرمی کی یادگار ہے جو انہوں نے قربانی کے لیے صفا کی طرف سے مروہ جاتے ہوئے دکھائی تھی ۔جو اعتراض انہوں نے یہاں کیا ہے وہی وہاں ان پر بھی ہوتا ہے کہ حضرت ابراہیمؑ جب ایک بار صفا سے مروہ کی طرف گئے تھے تو آخر یہ صفا و مروہ کے درمیان سات مرتبہ سعی کیوں کی جاتی ہے؟

۴۔ چوتھی دلیل مولانا فراہیؒ نے یہ دی ہے کہ ''رمی میں تینوں دنوں میں پہلے دن صرف اسی ستون پر کنکریاں مارتے ہیں جو عقبہ کے پاس ہے اور تینوں ستونوں میں مکہ سے قریب تر ہے ،اس روز بقیہ ستونوں کو ہاتھ نہیں لگاتے ۔واقعہ کی فطری ترتیب بھی یہی معلوم ہوتی ہے ۔پہلے دن اصحابِ فیل جوش میں آگے بڑھے ہوں گے، لیکن جب عربوں نے پتھراؤ کرکے چہرے بگاڑ دیے تو ان کا نشۂ جنگ ہرن ہوگیا ہوگا۔دوسری طرف عربوں کے جوش بڑھ گئے ہوں گے اورانہوں نے مزید آگے بڑھ کر دوسرے دن

حملہ کیا ہوگا.....الخ

۵۔ پانچویں دلیل یہ ہے کہ: ”جس ستون پر پہلے دن رمی کی جاتی ہے وہ تینوں میں سب سے بڑا ہے اور فوج کے حالات کے لحاظ سے بھی یہی ہونا چاہیئے۔ ظاہر ہے کہ پہلے دن کی شکست اور پامالی نے مقدمۃ الجیش کے حملہ آوروں کی تعداد بہت گھٹادی ہوگی، اس وجہ سے دوسرے ستونوں کا حجم پہلے کے مقابلہ میں کم ہے۔ ان باتوں کو شیطان کے حالات سے کوئی مناسبت نہیں۔ جو شیطان حضرت ابراہیمؑ کو بہکانے آیا تھا، اس کی یادگار میں یہ ترتیبی تفاوت بالکل بے معنیٰ معلوم ہوتا ہے.....الخ“

۶۔ چھٹی دلیل یہ ہے کہ: ”پہلے اور دوسرے دن رمی کے بعد خانۂ کعبہ کی طرف رخ کر کے دیر تک دعا کی جاتی ہے، لیکن تیسرے دن کی رمی وقوف اور دعا سے خالی ہوتی ہے۔ اگر یہ رمی شیطان پر ہوتی تو نہ پہلے دنوں میں اس درجہ اہتمامِ دعا کی کوئی وجہ ہوتی، نہ تیسرے دن یک قلم ترک کی۔ حضرت ابراہیمؑ کا ارادۂ قربانی اٹل تھا.....الخ“

یہ تینوں دلیلیں محض عقلی اور خیالی ہیں۔ ان کی بنیاد پر کسی چیز کا اثبات نہیں ہوسکتا۔ جن لوگوں نے جمرات کے ستون بنائے ہوں گے ان کے دل میں شاید ہی یہ بات آئی ہو کہ پہلے ستون کو سب سے اونچا بنایا جائے، تاکہ اس سے ابرہہ کی فوج کی کثرت کی طرف اشارہ ہو اور دوسرے ستون چھوٹے رکھے جائیں، تاکہ ان سے ابرہہ کی فوج کم ہوجانے کا پتا چلے اور پہلے دن صرف عقبہ سے قریب والے ستون پر رمی کرنے اور آخری دن رمی کے بعد دعا نہ کرنے کی وہ حکمت شاید ہی شارع علیہ السلام کے ذہن میں آئی ہو جو مولانا فراہیؒ نے بتائی ہے۔ جیسا کہ ہم نے پہلے عرض کیا، رمی کی سنت کو حضرت ابراہیم علیہ السلام کے واقعہ کی یادگار ہونے کے لئے ہر جز میں اس کی مماثلت ضروری نہیں ہے۔

۷۔ ساتویں دلیل میں جمرہ کے مختلف معانی نقل کرنے کے بعد مولانا فراہیؒ نے لکھا ہے: ”جمرہ ایسی جمعیت کو کہتے ہیں جس کو اپنی قوت وشوکت پر اس درجہ اعتماد ہو کہ کسی دوسری جماعت سے وابستہ ہونے کی وہ ضرورت نہ محسوس کرے......اس کا بہترین مصداق صرف ابرہہ کی فوج ہی ہوسکتی ہے، جو تمام قبائل سے بے نیاز ہوکر صرف

اپنی طاقت کے بھروسے پر عرب پر ٹوٹ پڑی تھی اور چوں کہ منیٰ کے ستون اسی کے یادگار تھے اس وجہ سے ان کو جمرات کہا گیا۔

انہوں نے جمرات کے سلسلہ میں جو اقوال نقل کیے ہیں ان میں سے کچھ یہ ہیں: ”موطا کی شرح زرقانی میں ہے ”جمرات جمرہ کی جمع ہے۔ جمرہ اس جگہ کو کہتے ہیں جہاں کنکریوں کا انبار ہو......ایک قول یہ بھی ہے کہ اہلِ عرب چھوٹی کنکریوں کو جمار کہتے ہیں۔ اس وجہ سے تسمیہ باللازم کے اصول پر ان جگہوں کو جمرات کہنے لگے۔ بعضوں نے کہا کہ آدم علیہ السلام یا حضرت ابراہیم علیہ السلام کے پاس جب شیطان آیا تو انہوں نے اس کو کنکریاں ماریں اور وہ بھاگا۔ بھاگنے کے لئے عربی میں 'جمر' کا لفظ آتا ہے، اس وجہ سے ان جگہوں کو جمرات کہنے لگے۔ شہاب قرنی فرماتے ہیں: جمار جگہ کو نہیں، بلکہ کنکریوں کو کہتے ہیں۔ جمر کے معنیٰ کنکری کے ہیں۔ چوں کہ ان جگہوں پر کنکریاں زیادہ تھیں اس سبب سے بہ لحاظ مظروف ان کو جمرات کہنے لگے۔“

ان اقوال میں سے صرف اسی قول کو اختیار کرنا اور صحیح بتانا جس سے اپنے اختیار کردہ قول کی تائید ہوتی ہو، یا اسے کھینچ تان کر اپنے مطلوبہ مفہوم میں لیا جاسکتا ہو، مناسب نہیں۔ لفظ 'جمرۂ' کے جب دونوں طرح کے معانی پائے جاتے ہیں تو اسے دلیل کے طور پر نہیں پیش کیا جاسکتا۔

۸۔ آٹھویں دلیل مولانا فراہیؒ نے یہ دی ہے کہ ”اہلِ عرب ابورغال کی قبر کو، جس نے ابرہہ کو راستہ بتایا تھا، سنگ سار کرتے رہے، یہ اصحاب الفیل پر رجم کی نظیر ہے۔ اسلام میں ابورغال کی قبر پر سنگ ساری بند کردی گئی، کیوں کہ اولاً کسی مخصوص قبر کو سنگ سار کرنا اسلام کی رفعت اور بلندی کے منافی ہے، ثانیاً جب رمیِ جمرات واقعہ کی یادگار باقی رکھنے کے لیے کافی تھی تو پھر ابورغال کی قبر کو سنگ سار کرنے کی رسم کو باقی رکھنے کی کوئی ضرورت بھی نہیں تھی۔“

اہلِ عرب عہدِ جاہلیت میں نفرت اور لعنت کا اظہار کرنے کے لئے رجم کرتے تھے۴۸ چنانچہ وہ شادی شدہ زانی کو رجم کرتے تھے۔ اسلام نے اسے باقی رکھا۔ اسی

طرح اہلِ عرب عام الفیل سے ابو رغال کی قبر کو سنگ سار کرنے لگے۔ یہ سلسلہ اسلام کے بعد بھی جاری رہا۔ ایک شاعر کا قول ہے:

"أرجم قبره في كل عام كرجم الناس قبر أبي رغال."[۴۹]

(اس کی قبر کو ہر سال سنگ سار کیا کرو جس طرح لوگ ابو رغال کی قبر کو سنگ سار کرتے ہیں)

جریر (عہدِ اموی کا شاعر) فرزدق کی ہجو کرتے ہوئے کہتا ہے:

اذا مات الفرزدق فارجموه

كما ترمون قبر أبي رغال[۵۰]

(جب فرزدق مرجائے تو اسے رجم کردو، جس طرح کہ ابو رغال کی قبر کو رجم کرتے ہو)

دوسرا مصرع بعض روایتوں میں "كرجمكم لقبر أبي رغال" ہے۔[۵۱]

یاقوت حموی (متوفی ۶۲۶ھ) جو ساتویں صدی کے ہیں، انھوں نے اپنی کتاب 'معجم البلدان' میں مغمس کے تحت لکھا ہے: "یہ مکہ کے قریب طائف کے راستے میں ایک جگہ ہے۔ ابو رغال یہیں مرا۔ چوں کہ اس نے ابرہہ کو راستہ بتایا تھا، اس وجہ سے اس کی قبر سنگ سار کی جاتی ہے۔[۵۲] مولانا فراہیؒ نے بھی اس کا حوالہ دیا ہے۔

محمد لبیب البتنونی نے اپنی کتاب 'الرحلة الحجازية' (طبع ۱۳۲۹ھ) میں لکھا ہے کہ "اہلِ عرب مکہ اور طائف کے درمیان ابو رغال کی قبر کو ہجرت سے قبل پہلی صدی سے اب تک رجم کرتے آئے ہیں"[۵۳]

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ اہلِ عرب ہر زمانہ میں نفرت اور لعنت کے اظہار کے طور پر ابو رغال کی قبر کو سنگ سار کرتے رہے ہیں۔ اسے اصحاب الفیل پر رجم کی نظیر بنانا اور یہ کہنا کہ "رمی جمرات واقعۂ فیل کی یادگار کے لیے کافی تھی، اس لئے اسلام میں ابو رغال کی قبر پر سنگ ساری بند کردی گئی" صحیح نہیں۔

مذکورہ دلائل بیان کرنے بعد مولانا فراہیؒ نے ایک فصل میں اس تاویل کے

اثرات ونتائج کا جائزہ لیا ہے۔ کہتے ہیں:

"رمی کے وقت جس شخص کا تصور یہ ہوگا کہ وہ شیطان کو کنکریاں مار رہا ہے وہ اپنے دل میں کوئی خاص جذبہ یا کوئی خاص جوش نہیں محسوس کرے گا۔ وہ جانتا ہے کہ وہ یہ کنکریاں ایک پتھر پر پھینک رہا ہے۔ اس سے نہ تو وہ یہ سمجھ سکتا ہے کہ شیطان کے فریبوں سے ہمیشہ کے لئے مامون ہوگیا اور نہ یہی سمجھے گا کہ کم از کم کچھ ہی دنوں کے لئے اس کے فتنوں کو اس نے زخمی کردیا ہے۔ اس تصور کا اثر اس کی نظر میں معوذتین یا لاحول یا اذان کے اثر سے زیادہ نہیں ہوسکتا۔ اسی وجہ سے قدرتی طور پر دوسرے مناسکِ حج کی ادائیگی کے وقت جس جذبہ وجوش سے وہ اپنے آپ کو معمور پائے گا، اس رسم کی ادائیگی کے وقت اس جوش وجذبہ سے اس کا سینہ بالکل خالی ہوگا...... ہاں اگر اس رمی کو واقعۂ اصحاب فیل کی یادگار سمجھا جائے تو اس صورت میں ہمارے تصورات کا رخ بھی بالکل دوسرا ہوگا اور اس وقت قدرتاً ہمارے احساسات و تاثرات کی کمیت و کیفیت بھی بالکل مختلف ہوگی۔ ہم ایک ستون پر چند کنکریاں مار کر اس عظیم الشان نصرتِ الٰہی کی یاد تازہ کریں گے، جو اللہ کے مقدس گھر کے پاسبانوں کے لیے مخصوص ہوئی اور اس یاد سے ہمارے اندر جو جوش پیدا ہوگا اس کا اندازہ آسانی سے نہیں کیا جاسکتا"۔[۵۴]

یہ اثرات ونتائج بھی سراسر ذہن کی اختراع ہیں، جو ایک واقعہ کو پہلے سے مان کر نکالے گئے ہیں۔ مولانا فراہیؒ کو شیطان کے رجم کرنے کی سنت میں کوئی تاثیر نظر نہیں آتی، حالاں کہ اسلام کے اسرار وحِکم جاننے والے بہت سے علماء نے اس میں عظیم اثرات بیان کیے ہیں۔ شاہ ولی اللہؒ نے اسرارِ حج بیان کرتے ہوئے رمیِ جمار کے اسرار میں بیان کیا ہے:

"وايضاً ورد في الأخبار ما يقتضي أنّه سنة سنّها ابراهيم عليه

السلام حين طرد الشيطان ،ففي حكاية مثل هذا الفعل تنبيه للنفس أيّ تنبيه ."[55]

(اسی طرح روایتوں میں آتا ہے کہ یہ (رمیِ جمار) ابراہیم علیہ السلام کی سنت ہے جب آپ نے شیطان کو بھگایا تھا۔ اس فعل کی نقل کرنے سے نفس کو شدید تنبیہ ہوتی ہے)

امام غزالیؒ نے 'احیاء علوم الدین' میں رمیِ جمار سے متعلق لکھا ہے:

"اس سے مقصود مجرد امتثالِ امر ہے، تاکہ مکمل عبودیت کا مظاہرہ ہو سکے۔ عقل اور نفس کا اس میں کوئی حصہ نہیں ہے۔ مزید برآں اس سے مراد حضرت ابراہیم علیہ السلام سے تشبیہ ہے۔ اس لیے کہ ابلیس ملعون اسی جگہ ان کے حج میں شبہ پیدا کرنے یا کسی معصیت میں مبتلا کرنے آیا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے ان کو حکم دیا کہ اس کو کنکریاں ماریں، تاکہ وہ ان کے پاس سے دفع ہو جائے اور اس کو ان سے کوئی توقع ہی باقی نہ رہ جائے۔ اگر کوئی یہ خیال کرتا ہے کہ ان کے سامنے شیطان حقیقت میں آ گیا تھا، اس لئے انہوں نے مارا، میرے سامنے تو شیطان نہیں ہے کہ میں اس کو ماروں، تو اس کو سمجھنا چاہیئے کہ یہ خیال بھی شیطان ہی پیدا کردہ ہے اور وہی ہے جس نے یہ خیال تمہارے دل میں ڈالا ہے، تاکہ شیطان کو ذلیل و خوار کرنے کا جو عزم و ارادہ تمہارے اندر تھا وہ کمزور پڑ جائے۔ تم کو جاننا چاہیے کہ ظاہر میں تم جمرۂ عقبہ پر کنکریاں مارتے ہو، لیکن حقیقت میں وہ کنکریاں شیطان کے منہ پر پڑتی ہیں اور اس کی کمر توڑ دیتی ہیں، اس لئے کہ اس کی تذلیل و توہین سب سے زیادہ اس تعمیلِ حکم سے ہوتی ہے جو اللہ کی تعظیم اور اطاعتِ محض کے جذبے کے ساتھ ہو، نفس یا عقل کا اس میں کوئی حصہ نہ۔"[57]

مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ رمیِ جمار کو واقعۂ فیل کی یادگار قرار دینا صحیح نہیں۔

مولانا فراہیؒ نے فصل کی ابتدا میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کے شیطان کو رجم کرنے کے سلسلہ میں مختلف اور متضاد روایتیں نقل کی ہیں۔ ان کے بارے میں بھی یہی کہا جائے گا کہ ان کو بالکل رد کردینے کے بجائے ان کی تنقیح مناسب ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابراہیمؑ جب قربانی یا مناسک کی ادائی کے لئے نکلے تو شیطان نے بہکانا چاہا، اس وقت انہوں نے اسے کنکریاں ماریں۔ یہ اس وقت لعنت کرنے کا طریقہ تھا۔ اسی واقعہ کی یادگار رمیِ جمار کی صورت میں قائم کردی گئی۔ حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے (جسے انہوں نے مرفوعاً بیان کیا ہے) اس کی تائید ہوتی ہے:

"عن ابن عباس رضي الله عنهما رفعه الى النبي ﷺ قال لما أتى ابراهيم خليل الله صلوات الله عليه وسلامه المناسك عرض له الشيطان عند جمرة العقبة ،فرماه بسبع حصيات حتى ساخ في الأرض، ثم عرض له عند الجمرة الثانية ، فرماه بسبع حصيات حتى ساخ في الأرض ،ثم عرض له عند الجمرة الثالثة، فرماه بسبع حصيات حتى ساخ في الأرض، قال ابن عباس رضي الله عنهما: الشيطان ترجمون وملة ابراهيم تتبعون "[56]

(حضرت ابن عباسؓ سے مرفوعاً مروی ہے کہ ابراہیم خلیل اللہ جب مناسک ادا کرنے لگے تو شیطان جمرۂ عقبہ کے پاس ظاہر ہوا، آپ نے اسے سات کنکریاں ماریں، جس سے وہ زمین میں دھنس گیا، پھر جمرۂ ثانیہ کے پاس ظاہر ہوا تو آپ نے سات کنکریاں ماریں جس سے وہ زمین میں دھنس گیا، پھر جمرۂ ثالثہ کے پاس ظاہر ہوا تو آپ نے سات کنکریاں ماریں، یہاں تک کہ وہ زمین میں دھنس گیا۔ ابن عباسؓ فرماتے ہیں: تم لوگ شیطان کو رجم کرتے ہو اور ملت ابراہیمی کی اتباع کرتے ہو)

اس لئے رمی جمار کے آداب میں سے یہ بتایا گیا ہے کہ کنکریں مارتے وقت اللہ اکبر کے ساتھ یہ بھی کہے: ''علی طاعة الرحمن ورغم الشیطان'' ۵۸ (رحمان کی اطاعت اور شیطان کی رسوائی کے ساتھ)

حجة الوداع میں آں حضرت ﷺ نے ایک لاکھ چوبیس ہزار صحابہ کے ساتھ حج کیا۔ انہیں مناسکِ حج سمجھائے اور خطبۂ حجة الوداع میں فرمایا کہ ''مجھ سے مناسک حج سیکھ لو، اس لئے کہ تم اپنے باپ (ابراہیم) کے وارث ہو''۔ اس سے بھی اشارہ ملتا ہے کہ حج میں جو مناسک و مشاعر ہیں وہ حضرت ابراہیم کی میراث ہیں۔ حضرت شاہ ولی اللہؒ نے لکھا ہے:

> ''حج کے مقاصد میں اس میراث کی حفاظت بھی ہے جو سیدنا ابراہیمؑ اور سیدنا اسماعیلؑ نے ہمارے لئے چھوڑی ہے۔ اس لئے کہ یہ دونوں ملتِ حنفی کے امام اور عرب میں اس کے مؤسس اور بانی کہے جاسکتے ہیں۔ حضور ﷺ کی بعثت بھی اسی لئے ہوئی تھی کہ ملتِ حنفی آپ کے ذریعے دنیا میں غالب آئے اور اس کا پرچم بلند ہو۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ''مِلَّةَ أَبِيكُم إِبرَاهِيمَ'' (حج: ۷۸) اس لئے یہ ضروری ہے کہ اس ملت کے امام سے جو چیزیں ہم کو ورثہ میں ملی ہیں، جیسے خصائلِ فطرت اور مناسکِ حج، اس کی ہم حفاظت کریں۔ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے:
> ''قفوا علی مشاعرکم، فانکم علی إرث من إرث ابیکم.'' ۵۹

☆☆☆

حواشی و مراجع

۱ ابوداؤد، کتاب المناسک، باب موضع الوقوف بعرفہ

۲ حمیدالدین فراہی، ذبیح کون ہے؟ ترجمہ امین احسن اصلاحی، دائرۂ حمیدیہ سرائے میر اعظم گڑھ، ص: ۱۳۶

۳ ایضاً ص ۱۳۷

۴ ایضاً ص: ۱۴۳۔ یہی رائے مولانا صدرالدین اصلاحیؒ (اسلام ایک نظر میں، ص: ۱۲۳-۱۲۲) اور مولانا سید سلیمان ندویؒ (سیرت النبی، پنجم، ص: ۳۵۵-۳۶۹، ارض القرآن، جلد دوم، ص: ۴۲-۴۴) کی بھی ہے۔ البتہ مولانا امین احسن اصلاحیؒ (تدبر قرآن، جلد اول، ص: ۳۴۱) نے دونوں رائیں نقل کردی ہیں۔

۵ شبلی نعمانی، سیرت النبی، جلد اول، ص: ۱۴۳

۶ صحیح بخاری، کتاب الانبیاء، باب قول الله: واتخذ الله ابراهيم خليلاً.

۷ کتاب پیدائش، باب ۲۱: ۸-۲۰

۸ صحیح بخاری، کتاب الانبیاء

۹ کتاب پیدائش، باب ۱۶: ۱-۴، ۱۵، ۱۶

۱۰ ایضاً، باب ۱۷: ۲۴، ۲۵

۱۱ ایضاً، باب ۱۸: ۲۴، ۲۵۔ باب ۲۱: ۱، ۵

۱۲ ایضاً، باب ۲۱: ۸، ۱۲

۱۳ شبلی نعمانی، سیرت النبی، جلد اول، ص: ۱۳۲

۱۴ تورات کی عربی عبارت یہ ہے: واضعاً ایاها علی کتفها والولد

۱۵ سید سلیمان ندوی، ارض القرآن، دوم، ص ۴۲-۴۴

۱۶ مولانا ابوالاعلیٰ مودودی، سیرت سرورِ عالم، مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز، نئی دہلی، دوم، ص ۵۶

۱۷ مولانا فراہیؒ نے واقعۂ قربانی کے بعد اسحاق علیہ السلام کے پیدا ہونے کے سلسلہ

میں تورات اور قرآن سے متعدد دلائل دیے ہیں۔ دیکھئے ذبیح کون ہے؟ مولانا مودودیؒ کا بھی یہی خیال ہے (سیرت سرورِ عالم، ۲/ص:۵۹)

۱۸۔ کتاب پیدائش، باب ۲:۲

۱۹۔ ذبیح کون ہے؟ ص ۸۹۔۹۰ اور ص ۱۴۷۔۱۴۸

۲۰۔ ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، جلد ۲/ص:۵۴۰، تفسیر آیت مذکور، فخر الرازی نے بھی آیت ''رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا الْبَلَدَ آمناً'' کو خانۂ کعبہ کی تعمیر کے بعد کی دعا قرار دیا ہے۔ دیکھئے مفاتیح الغیب، الجزء ۱۳/ص ۲۵۰، تفسیر آیت مذکور

۲۱۔ ابن کثیر، تفسیر جلد ۲/ص ۵۴۱، تفسیر آیت مذکور

۲۲۔ ابن جریر طبری، جامع البیان، الجزء ۱۳/ص ۱۵۲، تفسیر آیت مذکور

۲۳۔ فخر الرازی، مفاتیح الغیب موسوم بہ تفسیر کبیر، الجزء ۱۳/ص:۲۵۴

۲۴۔ غالباً قاضی سے مراد قاضی عبدالجبار معتزلی ہیں، جن کا رازی حوالہ دیا کرتے ہیں۔

۲۵۔ رازی، تفسیر کبیر، الجزء ۱۳/ص:۲۵۴

۲۶۔ ذبیح کون ہے؟ ص:۲۰

۲۷۔ ایضاً 'واقعۂ ذبح کے بارے میں اصولی مباحث'

۲۸۔ شبلی نعمانی، سیرت النبی، اول ص ۱۴۷، علامہ شبلیؒ نے یہ بات سیرت النبی میں کئی جگہ لکھی ہے۔ دیکھئے سیرت النبی، اول، ص ۱۳۶ اور ص ۱۵۸، سید سلیمان ندویؒ نے اگرچہ یہاں اپنے استاد علامہ شبلیؒ کی اس رائے سے اختلاف کیا ہے، لیکن سیرت النبی کے پانچویں حصہ میں خود بھی یہی بات لکھ دی ہے۔ دیکھئے سیرت النبی، پنجم، ص:۳۴۶

۲۹۔ سیرت النبی، اول، ص:۱۴۷، حاشیہ

۳۰۔ صحیح بخاری، باب بدء الوحی

۳۱۔ شبلی، سیرت النبی، اول، ص:۱۵۸-۱۴۶ حاشیہ

۳۲۔ ایضاً ص:۱۴۶، حاشیہ از سید سلیمان ندوی

۳۳۔ مولانا ابوالاعلیٰ مودودی، تفہیمات، مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز، نئی دہلی، دوم ص ۲۴۹۔۲۵۰،

مولانا مودودیؒ نے سیرت سرورِ عالم ۲/ص ۵۹۔۶۰ میں بھی خواب کے حقیقی ہونے کے کئی دلائل دیے ہیں۔

۳۴۔ شبلی، سیرت النبی، اول، ص:۱۴۵

۳۵۔ قاضی ابوبکر بن العربی، احکام القرآن، تحقیق علی محمد البجاوی، ۴/ص:۱۶۱۹

۳۶۔ سیرت النبی، اول، ص:۱۴۷

۳۷۔ فراہی، تفسیر سورۂ فیل، ص:۸۶ (ترجمہ امین احسن اصلاحی) یہی بات مولانا صدر الدین اصلاحیؒ نے بھی لکھی ہے۔ دیکھئے: اسلام ایک نظر میں، ص:۱۲۶۔ البتہ مولانا سید سلیمان ندویؒ نے دونوں اقوال نقل کر دیے ہیں (سیرت النبی، پنجم، ص:۳۷۳)

۳۸۔ تفسیر سورۂ فیل، فصل ۱۴، ص:۸۶-۹۷

۳۹۔ ڈاکٹر جواد علی، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، طبع بغداد ۱۹۵۲ء، ۵/ص:۲۳۰ شوقی ضیف، العصر الجاہلی، ص:۹۳، محمد لبیب البتنونی، الرحلۃ الحجازیہ، ص:۱۹۰

۴۰۔ المفصل، ۵/ص:۱۳۱ حاشیہ

۴۱۔ ابن منظور، لسان العرب، ۵/ص:۲۱۷ مادہ 'جمرہ'

۴۲۔ ابن ہشام، السیرۃ النبویہ، ۱/ص:۲۹۳

۴۳۔ المفصل، ۵/ ۲۳۰۔۲۳۱

۴۴۔ کتاب پیدائش، باب ۳۱، کتاب یشوع، باب ۷:۲۴، ۲۵، انجیل متی باب ۱۹:۲۱

۴۵۔ المفصل، ۵/ص:۲۳۰

۴۶۔ سید ابوالاعلیٰ مودودی، تفہیم القرآن، سوم، ص:۵۲۳

۴۷۔ صحیح بخاری، کتاب المناسک، باب قول اللہ جعل اللہ الکعبۃ البیت الحرام

۴۸۔ محمد لبیب البتنونی نے ایسی کئی قبروں کا تذکرہ کیا ہے جن پر اہل عرب نفرت کے طور پر رجم کیا کرتے تھے، دیکھئے الرحلۃ الحجازیہ، ص:۱۹۲

۴۹۔ المفصل، ۳/ص:۵۱۴

۵۰۔ المفصل، ۳/ص:۵۱۴، بہ حوالہ مروج، ۲/ص:۵۳، البدایہ، ۲/ص:۱۷۰

۵۱ المفصل ۳/ص:۵۱۴،بعض روایتوں میں 'کـمـا یـرمـو ن قـبـل أبی رغال ' ہے۔ دیکھئے الرحلۃ الحجازیہ،ص:۱۹۲

۵۲ یاقوت الحموی،معجم البلدان،۳/ص:۵۱۳'المغمس '

۵۳ عربی عبارت یہ ہے''وهـم يرجمون من القرن الأول قبل الهجرة الى الآن قبر أبی رغال فی المغمّس بین مكة و الطائف '' الرحلۃ الحجازیۃ،ص:۱۹۱

۵۴ تفسیر سورۂ فیل،ص:۹۷-۹۸

۵۵ شاہ ولی اللہ، حجۃ اللہ البالغہ، کتب خانہ رشیدیہ، دہلی،۲/ص:۶۰

۵۶ ابوالحسن علی ندوی، ارکان اربعہ،ص:۳۰۲، بہ حوالہ الغزالی، احیاء علوم الدین،۱/ص:۲۴۳

۵۷ اسے ابن خزیمہ احمد اور حاکم نے روایت کیا ہے اور حاکم نے اسے صحیحین کی شرط پر صحیح قرار دیا ہے۔

۵۸ الغزالی، احیاء علوم الدین،۴/ص:۳۹۷

۵۹ شاہ ولی اللہ، حجۃ اللہ البالغہ،۲/ص:۴۲

☆☆☆

مناسکِ حج کی تاریخ

توضیح بر 'جائزہ'

مقالہ 'مناسکِ حج کی تاریخ' پر مولانا نسیم ظہیر اصلاحی کے استدراک کا جواب۔

(۱) مولانا نسیم اصلاحی نے بخاری کی حضرت ابن عباسؓ سے مروی روایت میں مرفوع ٹکڑے کو راوی کا اضافہ قرار دیتے ہوئے لکھا ہے:

''محدثین کرام کا مشہور طریقہ ہے کہ جب وہ کوئی ایسی حدیث بیان کرتے ہیں جو مختلف سندوں سے ہوتی ہے تو ہر سند کے بعد اس کے اندر جو کمی یا زیادتی یا الفاظ کا فرق ہوتا ہے اسے غایتِ احتیاط کی بنا پر ہر سند کے ساتھ بیان کرتے جاتے ہیں۔اس لئے یہ کتنی مضحکہ خیز بات ہوگی کہ ایک بار پوری روایت کو غیر مرفوع کہنے کے بعد اس کے چند خاص ضمنی فقروں کو مرفوع کہا جائے۔''

موصوف کو محدثین کا یہ طریقہ تو یاد رہا،لیکن وہ یہ بھول گئے کہ محدثین کا اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ اگر ایک روایت کئی سندوں سے مروی ہو اور کسی ایک سند میں کچھ اضافہ ہو تو اگر اس کا راوی ثقہ ہے تو وہ اضافہ قابلِ قبول ہوتا ہے۔موصوف کو بتانا چاہیے کہ مذکورہ روایت کی سند میں کس راوی کی ثقاہت مجروح ہے،جس کی وجہ سے یہ اضافہ غیر معتبر اور نا قابل قبول ہے؟

(۲) حضرت ہاجرہ کے صفا و مروہ کے درمیان دوڑنے والی روایت کے سلسلہ میں قدماء کا حوالہ دیتے ہوئے جائزہ نگار نے لکھا ہے کہ ''ابن جریر طبریؒ بھی سعی کو سنت ابراہیمی تسلیم کرتے ہیں'' استدلال میں زور پیدا کرنے کے لئے انہوں نے مزید لکھا ہے:

''اسی وجہ سے انہوں نے اپنی تفسیر میں ان روایتوں کا ذکر سرے سے کیا

ہی نہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ حضرت اسماعیلؑ کی والدہ حضرت
ہاجرہ کی سنت ہے، حالاں کہ طبقۂ مفسرین میں ان کا یہ خاص امتیاز ہے
کہ وہ تاویلِ آیات اور احکام آیات کے ضمن میں ہر طرح کی روایتیں
نقل کر کے محاکمہ کرتے ہیں اور کسی ایک قول کو ترجیح دیتے ہیں۔"

حقیقت یہ ہے کہ موصوف نے تفسیر طبری میں صرف آیت 'اِنَّ الصَّفَاوَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللّٰه' کی تفسیر کا مطالعہ کیا اور فیصلہ دے دیا۔ اگر وہ عجلت سے کام نہ لیتے اور سورۂ ابراہیم آیت ۳۷ "رَبَّنَااِنِّی اَسْکَنْتُ مِنْ ذُرِّیَتِی" ...... الآیۃ کی تفسیر کا بھی مطالعہ کر لیتے تو انہیں معلوم ہوتا کہ طبریؒ نے حضرت ہاجرہ سے متعلق روایت کوئی طرق سے نقل کیا ہے۔ یہی نہیں بلکہ ایک روایت میں مرفوع ٹکڑا بھی نقل کیا ہے۔[۱]

(۳) مولانا نسیم اصلاحی نے فخرالرازیؒ کے بارے میں لکھا کہ "واقعۂ ہاجرہ کو انہوں نے 'الحکایة المشھورة' لکھا ہے، جس سے اس کا اسرائیلیات میں سے ہونا معلوم ہوتا ہے"، حالاں کہ یہ بھی غلط ہے۔ رازی کے الحکایة المشھورة کہنے سے یہ ہرگز ثابت نہیں ہوتا کہ اس سے اس کے ضعیف یا بے بنیاد یا اسرائیلی ہونے کا اشارہ ملتا ہے۔ اگر ایسا ہوتا اور اس روایت میں ذرا بھی ضعف ہوتا تو رازی خود اس کی تردید کرتے، یا کم از کم اس کی طرف کچھ اشارہ کر دیتے۔ اس کے برخلاف ہم دیکھتے ہیں کہ وہ متعدد مقامات پر خود اس روایت کا حوالہ دیتے ہیں اور پورے اعتماد سے یہ رائے ظاہر کرتے ہیں۔ دو مقامات کا حوالہ ذیل میں درج کیا جاتا ہے۔ لکھتے ہیں:

"کان السعي بین الصفاو المروۃ من شعائر ابراھیم علیٰ ماذکر في قصة بناء الكعبة وسعي ھاجر بین الجبلین، فلما کان الأمر کذلک ذکر الله تعالی ھذاالحکم عقیب تلک الآیة."[۲]

(صفا اور مروہ کے درمیان سعی حضرت ابراہیم کے شعائر میں سے ہے، جیسا کہ بناء کعبہ اور صفا و مروہ کے درمیان حضرت ہاجرہ کی سعی کے واقعہ میں مذکور ہے۔ اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے معاً بعد (صفا و مروہ کے درمیان سعی کا) حکم دیا۔)

دوسری جگہ لکھا ہے:

"قال: اِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللّٰه، وانما جعلھما کذلک لأنھما من آثار ھاجر واسماعیل مما جریٰ علیھما من البلویٰ."[۳]

(اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: صفا اور مروہ شعائرِ الٰہی میں سے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے انہیں شعائر اس وجہ سے قرار دیا ہے کیوں کہ وہ حضرت ہاجرہ اور اسماعیلؑ کی ہونے والی آزمائش کے آثار میں سے ہیں۔

(۴) فاضل جائزہ نگار نے حدیث "قِفوا علی مَشاعرکم فانکم علی ارث ابراھیم" ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ سعی ابراہیمؑ کی یادگار ہے۔ استدلال کو مزید زوردار بنانے کے لیے انہوں نے یہ الفاظ استعمال کیے ہیں:

"یہی وہ بنیادی نکتہ اور اہم حقیقت ہے جس کو نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ اس سے تہہ در تہہ غلطیاں پیدا ہو گئیں اور ایک داستان کو حقیقت سمجھ لیا گیا۔"

کتنی عجیب بات ہے کہ یہاں تو موصوف اس حدیث کے ذریعے روایتِ ہاجرہ کی تردید کرتے ہوئے سعی کو سنتِ ابراہیمی قرار دیتے ہیں، لیکن تھوڑی ہی دیر کے بعد رمیِ جمار کے سلسلہ میں حدیثِ مذکور کو بھول جاتے ہیں اور رمی کے سنتِ ابراہیمی ہونے کے واضح اشارات کے باوجود اُسے واقعۂ ابرہہ کی یادگار قرار دینے لگتے ہیں۔ وہاں ان کو یہ حدیث یاد نہیں آتی۔ استدلال کی یہ دوئی کتنی عجیب ہے؟!

(۵) موصوف نے طبرانی اور بیہقی کی یہ روایت ذکر کی ہے۔ "ان ابراھیم لماأمر بالمناسک اعترض له الشیطان عندالمسعی فسابقه فسبقه ......" اور طبری کا یہ قول نقل کیا ہے: "ان السعي بینھما من مشاعر الحج التی سنّھا وأمر بھا خلیله ابراھیم..." پھر لکھا ہے کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابراہیمؑ نے اپنے لختِ جگر کو لے جاتے ہوئے جس سرگرمی کا مظاہرہ کیا تھا سعی اسی کی یادگار ہے۔ غالبًا انہوں نے لفظ 'مناسک' قربانی کے معنیٰ میں سمجھ لیا ہے، حالاں کہ قربانی کیلئے لفظ 'نسک' استعمال ہوتا ہے۔ 'مناسک' سے مراد مناسکِ حج ہیں۔ ان روایتوں سے ہمارے نظریہ کی تو تردید نہیں ہوتی، البتہ خود انہی کی تردید ہوتی ہے۔ طبرانی اور بیہقی کی روایت میں حضرت

ابراہیمؑ کے مناسکِ حج کی ادائیگی کے وقت 'مسعیٰ' میں شیطان کے آنے اور حضرت ابراہیمؑ کے اس سے آگے بڑھ جانے کا تذکرہ ہے۔ اس میں وقتِ ارادۂ ذبح حضرت ابراہیمؑ کی سرگرمی کا دور دور تک اشارہ نہیں ملتا۔ طبری کے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ سعی بین الصفا والمروۃ حضرت ابراہیمؑ کی سنت ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ سنت کا مطلب یہ نہیں کہ وہ حضرت ابراہیمؑ کے کسی واقعہ کی یادگار ہو، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مناسکِ حج کی ادائیگی کا حکم دیا تو سب سے پہلے حضرت ابراہیمؑ نے ان پر عمل کیا۔ مقدم الذکر روایت میں حضرت ابراہیمؑ کے مناسک ادا کرنے کا ذکر ہے۔ اسی بنیاد پر امام رازیؒ نے مذکورہ بالا اقتباس میں سعی کو 'من شعائر ابراھیم' کے لفظ سے تعبیر فرمایا ہے۔

(٦) موصوف نے نظریۂ فراہیؒ کا اثبات کرتے ہوئے پوری کوشش کی ہے کہ حضرت ہاجرہ کی بے تابانہ دوڑ کی اہمیت کم کر کے دکھائی جائے اور اسے اتنا عام اور معمولی واقعہ بنا کر پیش کیا جائے کہ اس پر شعائر کا اطلاق ہی نہ ہو سکے۔ اسی وجہ سے وہ یہاں تک لکھ گئے ہیں:

> ''آخر حضرت ہاجرہ کی وہ کون سی اہمیت وخصوصیت تھی جس کی بنا پر اس واقعہ کو رہتی دنیا تک کے لئے یادگار اور نمونہ بنا دیا گیا۔ وہ پیغمبر نہیں تھیں، بلکہ ایک پاک باز، صابر وشاکر اور خدا کی فرماں بردار خاتون تھیں۔ کسی نبی کی بیوی یا ماں ہونے کا شرف تو متعدد عورتوں کو حاصل ہے، مگر ان میں سے کسی کو یہ امتیاز حاصل نہیں ہوا۔ اس حیثیت سے بھی غور کرنا چاہئے کہ حضرت ہاجرہ کا یہ عمل اپنے اندر کوئی بہت زیادہ معنویت بھی نہیں رکھتا۔ اس لئے کہ ان کے بجائے کوئی بھی دوسری ماں ہوتی تو وہ بھی اپنی مامتا سے مجبور ہو کر اس وقت وہی کرتی جو حضرت ہاجرہ نے کیا تھا۔ اس بنا پر سعی کا حضرت ہاجرہ کے اس واقعہ کی یادگار ہونا عقلاً بھی موزوں اور مناسب معلوم نہیں ہوتا۔''

یہ طویل اقتباس نقل کرنے کی ضرورت اس لیے پڑی، تاکہ واضح ہو سکے کہ موصوف نے واقعۂ ہاجرہ کی اہمیت کم کرنے کی کس کس طرح کوشش کی ہے؟ لیکن غور کرنا

چاہئے کہ کیا ماں کی محبت فطری ہونے کی وجہ سے اس تاریخی واقعہ کی اہمیت کم ہو جاتی ہے؟ اس کو ایک مثال سے سمجھا جا سکتا ہے۔ حضرت مریم اس وقت شدید آزمائش سے دوچار ہوئیں جب انہیں معلوم ہوا کہ وہ حمل سے ہیں، باوجود یہ کہ کسی مرد نے انہیں چھوا تک نہیں ہے۔ سورۂ مریم کے مطالعہ سے بہ خوبی اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ ایک عفت مآب پاک باز کنواری عورت کی اس وقت کیا حالت رہی ہوگی؟ آج بھی اگر کوئی عفت مآب شریف کنواری عورت اس کیفیت سے دوچار ہو تو وہ بھی اسی طرح پریشان ہوگی جس طرح حضرت مریم ہوئی تھیں، اس لئے کہ ایسا ہونا فطری ہے۔ لیکن کیا اس سے حضرت مریم کے اس واقعہ کی اہمیت گھٹ گئی؟ غور کیجئے، باوجود فطری صورت حال سے دوچار ہونے کے قرآن حضرت مریم کو دنیا کی تمام عورتوں سے افضل قرار دیتا ہے:

> ''یٰمَرْیَمُ اِنَّ اللّٰہَ اصْطَفٰکِ وَطَھَّرَکِ وَاصْطَفٰکِ عَلٰی نِسَاءِ الْعَالَمِیْنَ'' (آل عمران۔٤٢)
>
> (اے مریم، اللہ نے تجھے برگزیدہ کیا اور پاکیزگی عطا کی اور تمام دنیا کی عورتوں پر تجھ کو ترجیح دے کر اپنی خدمت کے لئے چن لیا۔)

ٹھیک اسی طرح باوجود یہ کہ حضرت ہاجرہ پیغمبر نہیں تھیں اور باوجود یہ کہ ماں کی محبت فطری ہوتی ہے، لیکن اس واقعہ کی اہمیت کو یہ کہہ کر گھٹایا نہیں جا سکتا کہ ایسا ہونا تو فطری ہے۔

(٧) فاضل جائزہ نگار نے حقیقت رُؤیا کے سلسلہ میں نظریۂ فراہی کی تائید میں قدماء میں سے شوکانیؒ قرطبیؒ، ابن عربیؒ اور ابو حیان اندلسیؒ کی کتابوں سے حوالے دیے ہیں۔ یہ ذہن میں رکھنا چاہیے کہ یہ تمام اقوال 'قیل' یا 'قال بعضھم' کے الفاظ سے مذکور ہیں، جن سے ان کے مرجوح اور ضعیف ہونے کا واضح اشارہ مقصود ہے اور انہیں ان مؤلفین نے اپنے نزدیک راجح قول کے بعد ذکر کیا ہے۔ اس کے بعد غور کیجئے کہ ایک طرف مولانا فراہیؒ اور ان کے مکتبِ فکر کے نمائندے صحیحین اور حدیث کی دوسری مستند کتابوں میں مذکور احادیث کو بھی خاطر میں نہیں لاتے اور دوسری طرف اپنے نظریہ کے اثبات میں کیسی کیسی مہمل روایتوں کا سہارا لیتے ہیں؟؟ ان میں سے قرطبیؒ اور شوکانیؒ کی نقل کردہ روایت میں واضح طور پر 'توھّم' (یعنی حضرت ابراہیم کو وہم ہو گیا) کے الفاظ ہیں اور

ابوحیان کی نقل کردہ روایت میں ہے کہ فرشتوں کے بشارت دیتے وقت ہی حضرت ابراہیمؑ نے ہونے والی اولاد کے 'ذبیح اللہ' ہونے کا اعلان کر دیا تھا۔ کیا ایسی روایتوں کو استدلال میں پیش کیا جا سکتا ہے؟!

(۸) موصوف نے رمیِ جمار کے سلسلہ میں لکھا ہے:

"اگر بالفرض یہ مان ہی لیا جائے کہ کلامِ جاہلیت میں رمیِ جمار کا ذکر موجود ہے، جیسا کہ اصمعیات وغیرہ کے بعض اشعار سے پتا چلتا ہے، تب بھی اس سے کوئی خاص اعتراض وارد نہیں ہوتا، کیوں کہ یہ رسم ۱۰۰ سال قبلِ اسلام سے عربوں میں جاری تھی۔"

کتنی عجیب بات ہے کہ ایک طرف موصوف اصمعیات کا حوالہ دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ رمیِ جمار کی رسم جاہلیت میں (یعنی واقعۂ ابرہہ سے قبل سے) جاری تھی، دوسری طرف بالکلیہ انکار کرتے ہیں کہ اشعارِ جاہلیت میں رمیِ جمار کا تذکرہ ہی نہیں اور اس رسم کو واقعۂ ابرہہ کی یادگار قرار دیتے ہیں۔

(۹) ازرقی کی 'تاریخ مکہ' کی ایک روایت کے حوالہ سے موصوف نے لکھا ہے کہ "رمیِ جمار کی ابتداء آغازِ اسلام سے ہوئی۔" حالاں کہ ازرقی نے تفصیل سے ایسی متعدد روایتیں ذکر کی ہیں جن میں رمیِ جمار کے حضرت ابراہیمؑ کی سنت ہونے کی صراحت موجود ہے۔[۴]

حواشی و مراجع:

۱۔ ملاحظہ کیجیے: تفسیر طبری، المطبعۃ الکبریٰ مصر ۱۳۲۲ھ طبع اول، ص ۱۵۲-۱۵۵، سورۂ ابراہیم آیت نمبر ۳۷ کی تفسیر

۲۔ تفسیر الرازی، المطبعۃ العامرہ ۱۳۰۸ھ جلد دوم ص ۴۴: تفسیر آیت ان الصفا و المروۃ...الخ

۳۔ ایضاً، جلد دوم، ص: ۴۴

۴۔ ملاحظہ ہو: أخبار مکّۃ وما جاء فیھا من الآثار، المطبعۃ الماجدیہ مکۃ المکرّمۃ ۱۳۵۲ھ، جلد اول، ص: ۲۸-۳۱

☆☆☆

مصنف کے دیگر علمی کام

۱ اسلامی زندگی کتاب وسنت کی روشنی میں (سعودی دانش ور ڈاکٹر محمد علی الہاشمی کی کتاب 'شخصیۃ المسلم کما یصوغھا الاسلام فی ضوء الکتاب والسنۃ' کا ترجمہ) ۱۹۸۵ء

۲ تصوف اور اہلِ تصوف (تصوف کے موضوع پر مولانا سید احمد عروج قادریؒ کی منتشر تحریروں کی ترتیب ۱۹۹۰ء

۳ قرآنِ کریم کا اعجازِ بیان (ڈاکٹر عائشہ عبدالرحمٰن بنت الشاطیؒ کی کتاب 'الاعجاز البیانی للقرآن الکریم کا ترجمہ) ۱۹۹۱ء

۴ رسائل مسیح الملک (طب کے موضوع پر حکیم محمد اجمل خاںؒ کے سات عربی رسائل کا ترجمہ) ۱۹۹۱ء

۵ طبی لغت نویسی کے مبادیات (حکیم محمد اجمل خاںؒ کے رسالہ 'مقدمۃ اللغات الطبیۃ' کا ترجمہ) ۱۹۹۱ء

۶ عہدِ نبوی کا مدنی معاشرہ (ڈاکٹر محمد لقمان اعظمی ندویؒ کی کتاب 'مجتمع المدینۃ المنورۃ فی عہد الرسول' کا ترجمہ) ۱۹۹۴ء

۷ علمِ تفسیر۔چند بنیادی مسائل (حسن البنا شہیدؒ کے رسالہ 'مقدمۃ فی علم التفسیر' کا ترجمہ) ۱۹۹۴ء

۸ تخلیقِ انسانی کے مراحل اور قرآن کا سائنسی اعجاز ۱۹۹۴ء

۹ کتاب المرشد (مسلم طبیب ابوبکر محمد بن زکریا رازیؒ کی کتاب کا ترجمہ) ۱۹۹۴ء

۱۰ قرآنِ کریم کا تصورِ انسانیت ۱۹۹۵ء

۱۱ تاریخِ علوم وشخصیاتِ اسلامی (علی گڑھ مسلم یونیورسٹی پری طب انٹرنس ٹیسٹ میں مضمون 'علوم شرقیہ' کی گائڈ بک) ۱۹۹۵ء

۱۲ کلیاتِ طب کے مصادر و مراجع (ایم ڈی تھیسس) ۱۹۹۵ء

۱۳ عظمتِ رازی (طبیب محمد بن زکریا رازیؒ کی حیات اور کارناموں کی تفصیل) ۱۹۹۵ء

۱۴ اسلام اور مغرب کی کش مکش (سید قطب شہیدؒ کے مجموعۂ مقالات 'دراسات اسلامیۃ' کا ترجمہ) ۱۹۹۶ء

۱۵ حقیقتِ رجم - ایک تنقیدی جائزہ (مولانا محمد عنایت اللہ سبحانی کی کتاب 'حقیقت رجم' کا رد) ۱۹۹۶ء

۱۶ بینک کا سود (ڈاکٹر یوسف القرضاوی کے ایک مضمون کا ترجمہ) ۱۹۹۶ء

۱۷ قرآن، اہلِ کتاب اور مسلمان ۱۹۹۷ء

۱۸ حجیتِ سنت (مصری عالم ڈاکٹر عبدالغنی عبدالخالق کی کتاب کا ترجمہ) ۱۹۹۷ء

۱۹ دعوت و تبلیغ کے رہ نما اصول (لبنان کے اخوانی دانش ور ڈاکٹر فتحی یکنؒ کی کتاب 'کیف ندعوا الی الاسلام؟' کا ترجمہ) ۱۹۹۷ء

۲۰ طبی عربی ریڈر (طبیہ کالجوں میں سائنس اسٹوڈینٹس کے لیے عربی تدریس کی کتاب) ۱۹۹۷ء

۲۱ احکام و مسائل (فقہی سوالات پر مولانا سید احمد عروج قادریؒ کے جوابات کی ترتیب دو جلدوں میں) ۱۹۹۷ء

۲۲ نقوشِ راہ (مولانا جلیل احسن ندویؒ کے دروسِ قرآن و حدیث کی ترتیب) ۱۹۹۸ء

۲۳ حفظانِ صحت - کتابیات ۱۹۹۸ء

۲۴ 'تحقیقاتِ اسلامی' کے سولہ سال (سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ: ۱۹۸۲-۱۹۹۷ء کا اشاریہ) ۱۹۹۸ء

۲۵ اسلامی پردہ - کیا اور کیوں؟ (آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ کے 'اصلاح معاشرہ پروگرام' کے تحت تالیف کردہ رسالہ) ۱۹۹۹ء

۲۶ اسلام، مسلمان اور سائنس (پانچ عربی مقالات کے تراجم اور ایک طبع زاد مضمون کا مجموعہ) ۲۰۰۰ء

۲۷ کتابیاتِ قانون (شیخ الرئیس ابن سیناؒ کی کتاب 'القانون فی الطب' پر ہوئے علمی کام کا اشاریہ) ۲۰۰۲ء

۲۸ حضرت ابراہیمؑ - حیات، دعوت اور عالمی اثرات ۲۰۰۲ء

۲۹ چالیس احادیثِ قدسی (ڈاکٹر عزالدین ابراہیم اور ڈینس جانسن - یوس (عبدالودود) کے مرتب کردہ مجموعہ کا ترجمہ) ۲۰۰۳ء

۳۰ اسلام میں حقوقِ انسانی کا تصور ۲۰۰۴ء

۳۱ حقائقِ اسلام - بعض اعتراضات کا جائزہ ۲۰۰۴ء

۳۲ حکیم اجملؒ کی علمی خدمات ۲۰۰۴ء

۳۳ حکیم اجملؒ خاں اور عربی زبان و ادب ('حکیم اجمل کی علمی خدمات' کا ترمیم شدہ ایڈیشن) ۲۰۰۵ء

۳۴ سیرتِ رسول - دروس و نصائح (شامی عالم ڈاکٹر محمد سعید رمضان البوطی کی کتاب 'فقہ السیرۃ النبویۃ' کا ترجمہ) ۲۰۰۵ء

۳۵ اقامتِ دین اور نفاذِ شریعت ۲۰۰۵ء

۳۶ اسلامی ثقافت - الزامات اور حقائق (عالمی سمینار 'ثقافۃ الامۃ الوسط' منعقدہ کویت ۲۰۰۱ء کے لیکچرس کا ترجمہ) ۲۰۰۵ء

۳۷ جدید فقہی مسائل اور ان کا مجوزہ حل (بین الاقوامی اسلامی فقہ اکیڈمی جدہ کے پندرہ فقہی سمیناروں کی قراردادوں اور سفارشات کا ترجمہ) ۲۰۰۵ء

۳۸ مسلمان عورت کا دائرہ کار ۲۰۰۶ء

۳۹ قرآنی آیات کی سائنسی تشریح - خطرات اور تدارک ۲۰۰۶ء

۴۰ مقالاتِ طب (طب کے مختلف موضوعات پر لکھے گئے مضامین کا مجموعہ) ۲۰۰۶ء

۴۱ رحمِ مادر میں بچیوں کا قتل - اسباب اور انسدادی تدابیر ۲۰۰۶ء

۴۲ اسلام اور سائنس - اردو رسائل میں (اسلام اور سائنس کے موضوع پر اردو رسائل میں شائع ہونے والے دو سو مضامین کا توضیحی اشاریہ) ۲۰۰۶ء

۴۳ اشاریہ تحقیقاتِ اسلامی (۱۹۸۲-۲۰۰۶ء) ۲۰۰۶ء

۴۴ کفراو۔کافر-قرآن کی روشنی میں ۲۰۰۷ء

۴۵ روایاتِ سیرت کا تنقیدی جائزہ (ڈاکٹر محمد الغزالیؒ اور ڈاکٹر محمد سعید رمضان البوطی کی کتبِ سیرت میں مذکور ضعیف احادیث پر علامہ ناصرالدین البانیؒ کے نقد واستدراک کا ترجمہ) ۲۰۰۷ء

۴۶ دروسِ سیرت (سیرتِ رسول-دروس ونصائح ،کا اضافہ شدہ ایڈیشن) ۲۰۰۷ء

۴۷ تحریکِ اسلامی کا نظامِ تربیت (ترتیب وتزکیہ کے موضوع پر اکابرِ جماعت اسلامی ہند کے چند مضامین کی ترتیب) ۲۰۰۸ء

۴۸ زندگی کے عام فقہی مسائل ۲۰۰۹ء

۴۹ ڈاڑھی کا مسئلہ (ڈاڑھی کے موضوع پر مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ اور مولانا سید احمد عروج قادریؒ کی تحریروں کی ترتیب) ۲۰۰۹ء

۵۰ برصغیر میں مطالعۂ قرآن (بیسویں صدی میں برصغیر ہند میں بعض تفسیری کاوشوں کا جائزہ منتظر اشاعت

۵۱ تاریخ تدوین وجمع قرآن (ڈاکٹر اسماعیل احمد الطحان کے ایک مقالہ کا ترجمہ) ،،

۵۲ قضاوقدر (ڈاکٹر عمر سلیمان الاشقر کی کتاب کا ترجمہ) ،،

۵۳ قیامتِ صغریٰ وعلاماتِ قیامتِ کبریٰ (ڈاکٹر عمر سلیمان الاشقر کی کتاب کا ترجمہ) ،،

۵۴ جنت وجہنم (ڈاکٹر عمر سلیمان الاشقر کی کتاب کا ترجمہ) ،،

۵۵ ابنیاء کرام کی دعوت-مباحث اور طریقۂ کار ،،

۵۶ گھریلو تشدد اور اسلام ،،

۵۷ موجودہ دور میں رجوع الی القرآن کی دعوت۔انحرافات اور تدارک ،،

☆ نمبر شمار:۱-۲-۳-۶-۹ کی کتابیں پاکستان سے بھی شائع ہوئی ہیں۔

☆ نمبر شمار:۱۸-۳۷-۴۶ کی کتابیں صرف پاکستان سے شائع ہوئی ہیں۔

نقدِ فراہی

مولانا حمید الدین فراہی کے تفسیری نظریات کا تحقیقی

مطالعہ

رضی الاسلام ندوی